T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

OSMANLI ÂLİMLERİNDEN İBRAHİM KÛRÂNÎ VE *"CİLÂU'L-FUHÛM Fİ TAHKİKİ'S-SÜBÛT VE RU'YETİ'L-MADÛM"* ADLI ESERİ

Yüksek Lisans Tezi

Muhammed Bilal GÜLTEKİN

İstanbul 2017

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

OSMANLI ÂLİMLERİNDEN İBRAHİM KÛRÂNÎ VE *"CİLÂU'L-FUHÛM Fİ TAHKİKİ'S-SÜBÛT VE RU'YETİ'L-MADÛM"* ADLI ESERİ

Yüksek Lisans Tezi

Muhammed Bilal GÜLTEKİN

Danışman: Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

İstanbul 2017

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi MUHAMMED BİLAL GÜLTEKİN'nın OSMANLI ÂLİMLERİNDEN İBRAHİM KÛRÂNÎ VE "CİLÂU'L-FUHÛM Fİ TAHKİKİ'S-SÜBÛT VE RU'YETİ'L-MADÛM" ADLI ESERİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 13.12.2017 tarih ve 2017-34/40 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 27 / 12 / 2017

Öğretim Üyesi Adı Soyadı **İmzası**

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. METİN YURDAGÜR	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı: Muhammed Bilal GÜLTEKİN

Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Programı: Kelâm Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz

Tez Türü ve Tarihi: Yüksek Lisans Tezi – Aralık 2017

Anahtar Kelimler: İbrahim Kûrânî, Ma'dûm, Ayân-ı Sâbite, Vücûd-i zihnî

ÖZET

OSMANLI ÂLİMLERİNDEN İBRAHİM KÛRÂNÎ VE *"CİLÂU'L-FUHÛM Fİ TAHKİKİ'S-SÜBÛT VE RU'YETİ'L-MADÛM"* ADLI ESERİ

Bu çalışmada Osmanlı âlimlerinden İbrahim Kûrânî'nin (ö. 1101/1690) hayatı, eserleri ve *"Cilâu'l fuhûm fî tahkîki's-sübût ve ru'yeti'l-ma'dûm"* adlı risâlesi konu edinilmiştir. Üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde İbrahim Kûrânî'nin hayatına ve eserlerinin içeriğine dair bilgiler ile birlikte onun her bir eserinin yazma nüshalarının hangi kütüphanede bulunduğuna dair bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise risâlenin içerik olarak değerlendirilmesine yer verilmiştir. Risâlenin ele almış olduğu terimlere açıklık getirilerek müellifin konu hakkındaki görüşleri ortaya konulmuş ve bu risâlenin kaynaklarına yer verilmiştir. Çalışmamızın son kısmını ise söz konusu risâlenin ve yazma nüshalarının bilgisi, edisyon kritikte takip edilen yöntem ile edisyon kritiği yapılan risâlenin metni oluşturmaktadır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname: Muhammed Bilal GÜLTEKİN

Field: Basic Islamic Sciense s

Programme: Kalam/Theology

Supervisor: Professor Yusuf Şevki Yavuz

Degree Awarded and Date: Master – December 2017

Keywords: Ibrahim Kûrânî, Non-existent, Ayân-ı Sâbite, Mental Existence

ABSTRACT

FROM OTTOMAN SCHOLARS IBRAHIM KÛRÂNÎ AND HIS BOOK NAMED
"CILÂU'L-FUHÛM FÎ TAHKIKI'S-SUBÛT VE RU'YETI'L-MADÛM"

In this study, it is mentioned about Ibrahim Kûrânî (d. 1101/1690) who was an Ottoman scholar, his life, works and especially his work (Risâla) which named *"Cilâu'l fuhûm fî tahkîki's sübût ve ru'yeti'l-ma'dûm".* The study has three parts. In the first part, it is mentioned about his life and content of his works and also the information of manuscript copies are in which libraries. In the second part, it was included the evaluation of the *Risâla*. And by clarifying terms of the work, it's presented writer's opinions about topic and it is mentioned the sources of the work. The last part of our study consists of the information of *Risâla* and it's manuscript copies, critical edition text of the work with the method which is adopted in the critical edition.

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesinde erken dönemlerden itibaren bir problem olarak ma'dûm meselesinin tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Ma'dûm meselesi, birtakım konularla irtibatı ve bu meseleler ile etkileşimlerinden dolayı önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır Yaratılış telakkilerine ve metodolojilere bağlı olarak kelâm, islâm felsefesi ve tasavvuf alanlarında konuyla ilgili farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Kelâm âlimleri başta âlemin yaratılışı ve ilahî sıfatlar ve bunlara bağlı birtakım konularda ma'dûm ile ilgili tartışmalara girmişlerdir. Söz konusu tartışmalar genel itibariyle Sünnî kelâmcılar ile Mu'tezilî kelâmcılar arasında gerçekleşmiştir. Ma'dûmun şeyiyyeti ve sübûtu tartışılan konuların başında yer almaktadır.

XVII yy. Osmanlı coğrafyasında yaşamış olan İbrahim Kûrânî söz konusu meseleyi ele alan âlimlerden biri olmuştur. Kendisine yöneltilen soru üzerine söz konusu mesele ile ilgili olarak *"Cilâu'l fuhûm fi tahkîki's-sübût ve ru'yeti'l-ma'dûm"* adında bir risâle kaleme alan İbrahim Kûrânî, meseleyi kelâmcıların ve mutasavvıfların görüşlerini ortaya koyacak şekilde ele almıştır.

Çalışmamızı üç bölüm altında ele alarak birinci bölümde Kûrânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermeye çalıştık. İkinci bölümde tahkikini yaptığımız risâlenin muhteva ve kaynakları, üçüncü bölümde ise tahkikte izlediğimiz yöntem ve risâlenin nüshaları hakkında bilgilere yer verdik. Ayrıca risâlenin tahkikli metnini de üçüncü bölümde sunmaya çalıştık. Çalışmamızın İbrahim Kûrânî'nin hayatı, eserleri ve söz konusu meseleye dair görüşleri noktasında kelâm literatürüne katkı sunmasını temenni ederiz.

Başta hayatım boyunca desteklerini esirgemeyen aileme, tezin yazım süreci boyunca danışmanlığımı yapan ve yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'a teşekkür ederim. Ayrıca lisansüstü eğitimim boyunca derslerinden istifade ettiğim bilim dalı hocalarıma, çalışmaya konu olan risâleyi anlamada yardımcı olan Dr. Murat Kaş hocama, vermiş oldukları tahkik kursları ve sağlamış oldukları çalışma ortamı nedeniyle İSAM yönetimi ve çalışanlarına, risâlenin nüshalarını temin etmede yardımları olan Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi yönetimi ve çalışanlarına teşekkür ederim.

Muhammed Bilal GÜLTEKİN
Aralık 2017, Üsküdar

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

a.g.e.:	*Adı geçen eser*
AÜSBE:	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b. :	Bin, ibn
bkz:	Bakınız
DİA:	*Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
hzr.:	Hazırlayan
İFAV:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İÜİFD:	*İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Ktp:	Kütüphane
MÜSBE:	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nr. :	Numara
ö. :	Ölüm tarihi
s. :	Sayfa numarası
thk. :	Tahkik eden
trc. :	Tercüme eden
ts. :	Tarihsiz
vr. :	Varak

GİRİŞ

A. KONUNUN KAPSAMI ve ÖNEMİ

İbrahim Kûrânî ve *"Cilâu'l-Fuhûm fî Tahkîki's-sübût ve ru'yeti'l-mâ'dûm"* adlı eserini inceleme konusu yaptığımız çalışmamızda üç ana bölüme yer verilmiştir. Bu kapsamda Kûrânî'nin hayatı ve eserleri birinci bölümde, ele aldığımız risâleye ait değerlendirme ikinci bölümde, tahkik yöntemi ve söz konusu risâlenin metni de üçüncü bölümde sunulmaya çalışılmıştır. Değerlendirme bölümünde Kûrânî'nin ma'dûm meselesi ile ilgili görüşleri, onun risâlede izlemiş olduğu yöntem ve başvurmuş olduğu kaynaklara değinilmiştir. Böylece müellifin konu ile ilgili benimsediği görüşler ve yaptığı çeşitli eleştiriler ortaya konulmaya çalışılarak çalışma bu kapsamda ele alınmıştır.

Çalışmanın önemi bir birkaç husus ile gösterilebilir. XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında yaşamış, seksene yakın eseri bulunan ve döneminin sayılı âlimleri arasında gösterilen Kûrânî önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserleri ve sonrasındaki etkisi ile yaşamış olduğu dönem ile coğrafyadaki ilim anlayışını ve tartışma konularını ortaya koymak kelâm tarihi açısından önem arz etmektedir. Yoğun bir ilmî te'lif uğraşı içerisinde olmakla birlikte aynı zamanda bir sufî yönü bulunan Kûrânî sûfî/âlim-tasavvuf/ilim ilişkisini ele almak açısından da dikkate değer bir âlim portresini temsil etmektedir. Nitekim benimsemiş olduğu görüşlerde tasavvufî etkiyi görmek mümkündür. Ayrıca kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere İslâmî ilimlerin çoğunda eser veren müellif birçok konuyu ele alan eserler telif etmiştir. Kelâm ilminin konularına dâhil olan meseleler hakkında yaklaşık yirmi beş eser kaleme alan müellif bu alandaki yetkinliğini ortaya koymuştur. Bu yönüyle eserleri ve görüşlerinin inceleme konusu olarak önemi ortaya çıkmaktadır.

Başta kelâm ilmi olmak üzere diğer İslâmî ilimlerde de tartışmalara konu olan **ma'dûm problemini** ele alan eser meseleyi kelâm ve tasavvuf ilimleri açısından sunması hasebiyle önem arz etmektedir. Aktarımlar ile yetinmeyen müellif konuya dair eleştirilerini ve kendi özgün görüşlerini sunmakta ve bu yönüyle de ön plana çıkmaktadır. Bu noktada konuyla ilgili olarak Kûrânî'nin görüşlerini ve yaklaşımını ortaya koymak önemlidir. Bunun yanı sıra eserin çalışılması söz konusu meselenin müellif zamanında hangi bağlamlarda tartışıldığı ve önceki dönemlerden farklılığını ortaya koyma imkânı sağlamaktadır. Sözü edilen bu hususlar Kûrânî ve eserinin önemini ortaya koymaktadır.

B. YÖNTEM ve KAYNAKLAR

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde İbrahim Kûrânî'nin hayatı ve eserlerine yer verilerek, bibliyografi, ansiklopedi, müellifin kendi eserleri ve hakkında yapılmış olan çalışmalara müracaat edilerek hayatı ve eserleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Müellifin tespit edilebilen eserleri ilgili oldukları alanlara göre tasnif edilmiş, muhtevalarına dair kısa bilgi verilerek tespit edilebilen yazmaları hakkında dipnotlarda bilgiler verilmiştir. Bunun yanı sıra eserlerini konu edinen çalışmalara dair bilgilere de yer verilmiştir.

Tahkiki yapılan risâlenin değerlendirmesine yer verilen ikinci bölümde muhteva ve kaynak olarak risâlenin içeriği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öncelikle müellifin vermiş olduğu bilgilerden hareketle, risâlenin telif amacı belirtilmiştir. Muhteva olarak müellifin ele almış olduğu konuyu işleyiş biçimi, benimsediği ve eleştirdiği görüşlere yer verilerek Kûrânî'nin ma'dûm meselesine dair görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Müellifin risâlede kullandığı kaynaklar tespit edilmiş ve alanlarına göre gruplandırılarak listelenmiştir. Bu noktada, müellifin genel olarak kullandığı kaynaklar hakkında değerlendirme yapılmıştır.

Üçüncü bölümde, tahkikini yaptığımız risâlenin yazmaları ve tahkik yöntemine dair bilgilere yer verilmiştir. Söz konusu bölüm altında, eserin ulaşabildiğimiz nüshaları hakkında ayrıntılı bilgilerin yanı sıra, bu nüshalar arasından tahkikte esas alınan üç nüshanın seçilmesinde izlenen kriterler belirtilmiştir. Tahkik işleminde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) belirlemiş olduğu esaslar dikkate alınmış ve tahkik işlemi bu esaslara uyulmaya çalışılarak yapılmıştır. Çalışmamamızda adı geçen müelliflerin vefât tarihleri, müellif ve eser adları *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ne göre yazılmıştır.

Tezimizin kaynaklarını ise risâlenin tahkikinde ve müellifin hayatı ile eserlerini tespit ederken yararlandığımız literatür oluşturmuştur. Müellifin hayatı ve eserlerindeki birincil başvuru kaynağımızı müellifin kendi eserleri oluşturmaktadır. Seksene yakın eseri bulunan müellif, kimi eserlerinde kendisi ve eserleri hakkında bilgilere yer vermiştir. Tabakât ve bibliyografi eserlerinde de Kûrânî ve te'liflerine dair bilgilere rastlamaktayız. Ebû Salim Ayyâşî'nin (ö. 1090/1679) *er-Rihletü'l-'Ayyâşiyye*, Murâdî'nin (ö. 1188/1774) *Silkü'd-dürer*, Şevkânî'nin (ö. 1250/1854) *el-Bedru't-tâli*, Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfu'z-zunûn*, Bağdatlı İsmail Paşa'nın (ö. 1339/1920) *Hediyyetü'l-Ârifîn*, Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1925) *Osmanlı Müellifleri* ve Hayrettin Ziriklî'nin (ö. 1976) *el-A'lâm* adlı eserleri bu noktada çoğunlukla başvurduğumuz kaynakları oluşturmaktadır. Bu hususta yararlandığımız eserlerin bir kısmını ise ayrıntısını **"müellif hakkında yapılmış çalışmalar"** başlığı altında verdiğimiz günümüzde yapılmış olan çalışmalar oluşturmaktadır.

Risâlenin tahkikinde yararlandığımız kaynakların bir kısmını müellifin atıfta bulunduğu ve ayrıntısını **"risâlenin kaynakları"** başlığı altında verdiğimiz eserler oluşturmaktadır. Bu atıfların kaynaklarını belirlemek maksadıyla söz konusu eserlere müracaat edilerek dipnot kısmında bunların cilt ve sayfa numaraları belirtilmiştir. Tahkik sırasında yararlandığımız diğer kaynaklar ise risâlede geçen şahıs bilgilerini, eser ve terimlerin anlamlarını açıklamak maksadıyla başvurduğumuz eserlerdir. Bunlar da Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye (ö. 816/1413) ait *et-Târifât*, Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) *Keşşâfu istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Kâtib Çelebî'nin *Keşfu'z-Zunûn*, Bağdatlı İsmâil Paşa'nın *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* ve Hayreddin ez-Ziriklî'nin, *el-A'lâm* adlı eserleridir.

1. İbrahim Kûrânî Hakkında Yapılmış Çalışmalar

İbrahim Kûrânî'nin gerek düşüncesi gerekse eserlerinin tümü günümüze tam olarak aktarılmamış ve ayrıntılı olarak incelenmemiştir. Hakkında yapılmış bazı doktora, yüksek lisans ve makale çapındaki çalışmalara rağmen. Onunla ilgili çalışmaların bir kısmı Türkiye'de yapılmış, bir kısmı ise muhtelif ülkelerdeki araştırmacılar tarafınca kaleme alınmıştır. Tezimizin yazımı döneminde Türkiye'de Kûrânî hakkında üçü yüksek lisans ikisi doktora olmak üzere beş adet tamamlanmış lisansüstü çalışma tespit edilebilmiştir. Söz konusu çalışmalardan biri Kûrânî'nin tasavvufi görüşlerini ele alırken, diğer çalışmalar Kûrânî tarafından kaleme alınan eserlerin tahkik ve değerlendirmesine dairdir.

Tamamlanmış olan lisansüstü çalışmaların Kûrânî hakkında en kapsamlı olanı Ömer Yılmaz tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı'nda *"İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı"* adıyla yapılan (2004) doktora tezidir. Sayın Mustafa Aşkar'ın danışmanlığında gerçekleştirilen bu tez, İnsan Yayınları tarafından 2005 yılında aynı adla yayımlanmıştır. Söz konusu çalışmada Kûrânî'nin hayatı, eserleri, şahsiyeti ve tasavvuf ilmine dair görüşleri ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Kûrânî hakkında yapılmış olan bir diğer doktora çalışması ise, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı'nda Ahmet Gemi tarafından *"İbrahim Kûrânî'nin 'İnbâhu'l-enbâh 'alâ Tahkîki i'râbi lâ ilâhe illalah' Adlı Eserinin Tahkîki"* adıyla yapılmış olan (2013) çalışmadır. Sayın Sadi Çögenli'nin danışmanlığında gerçekleştirilen bu tezde ise Kûrânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgilerin yer alması yanı sıra söz konusu yazma eserin tahkikli metnine yer verilmiştir.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlâhiyât Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı'nda İmran Elâgöz tarafından *"Sufiyye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin 'Tenbihü'l-'ukûl' Adlı Eseri"* başlığıyla yapılmış olan çalışma (2003), Kûrânî hakkında Türkiye'de yapılmış olan ilk lisansüstü çalışmadır. Söz konusu çalışma, Kûrânî tarafından fakihlerin mutasavvıflarca benimsenen vahdet-i vücûd görüşüne karşı yöneltmiş oldukları tecsîm, hulûl, ittihâd tarzındaki eleştirilerine karşı cevap mâhiyetinde kaleme alınan risâlenin tahkikli metnini ortaya koymaktadır. Sayın Yusuf Şevki Yavuz'un danışmanlığında gerçekleştirilen bu çalışmada, adı geçen risâlenin tahkikli metninin yanı sıra Kûrânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgilere de yer verilmiştir.

Kûrânî'nin çalışmaya konu olan bir diğer eseri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlâhiyât Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı'nda Erol Öztekin tarafından Sayın Hasan Kâmil Yılmaz'ın danışmanlığında yapılan yüksek lisans çalışmasıdır. *"İbrahim Kûrânî'nin Matlau'l-Cûd Adlı Eseri"* başlığını taşıyan çalışma, Kûrânî'nin hayatına yer vererek söz konusu eserin tercüme ve tahkikli metni ile birlikte değerlendirmesini kapsamaktadır. (MÜSBE, 2007)

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Muhammet Kara tarafından yapılan çalışma Kûrânî'nin bir başka eserini konu edinen bir diğer yüksek lisans çalışmasıdır. Sayın Cengiz Gündoğdu'nun danışmanlığında yapılan çalışma "İbrahim Kûrânî'nin İthâfu'z-zekî bi Şerhi't-Tuhfeti'l Mürseleti ile'n-Nebî Adlı Eseri" başlığını taşımaktadır. Çalışmada müellifin hayatı, eserleri ve adı geçen eserin tahkikli metni ve tercümesine yer verilerek değerlendirilmesi yapılmıştır. (Erzurum, AÜSBE, 2013)

Türkiye'de İbrahim Kûrânî ve görüşleri hakkında yapılmış makale çalışmaları olarak, Ömer Yılmaz tarafından kaleme alınan *"İnsan mı Yoksa Kâbe mi Üstün? Sufi-Âlim: İbrahim el-Kürdî el-Kûrânî Örneği"* (*Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. XVI, sy. 2, s. 1-26) ve *"İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı" (Imî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, c. IX, sy. 21, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, s. 363-388);* Ahmet Gemi tarafından kaleme alınan *"İbrahim Kûrânî'nin "Ucâle fî İ'râbı lâ İlâhe İllallah" Adlı Eseri"* (EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2015, c. XIX, sy. 62, s. 717-734) ve *"Avâmil'e Yapılan Şerhler Bağlamında İbrahim el-Kûrânî'nin Avâmil Tekmilesi"* (e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2017, c. IX, sy 17, s. 315-335) başlıklı makaleler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Recep Cici tarafından "Kûrânî" başlığı altında TDV İslâm Ansiklopedisi'nde yazılmış bir biyografi maddesi bulunmaktadır.

Kûrânî hakkında yazılmış yabancı dildeki makaleler ise; Basheer M. Nafi *"Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī"*; Oman Fathurahman *"Itḥāf al-dhakī by Ibrāhīm al-Kūrānī: A Commentary of Waḥdat al- Wujūd for Jāwī Audiences"*; Alexander Knysh *"Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), an Apologist for waḥdat al-wujūd"*; Atallah S. Copty *"Ibrâhīm Ibn Hasan el-Kūrânī's Attitude to the Vocal Remembrance (dhikr jahrī)"* ve Ömer Yılmaz *"Ibrāhīm al-Kūrānī (gest. 1690)–ein Sufi im Widerstreit mit der Wahdat al-Wujūd-Lehre"* başlıklarını taşımaktadır.

I. BÖLÜM
İBRAHİM KÛRÂNÎ HAYATI ve ESERLERİ

A. HAYATI

Kaynaklarda yaygın olarak Ebu'l-irfân Burhânüddîn İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî[1] el-Kürdî eş-Şehrezûrî eş-Şehrânî el-Medenî şeklinde geçmektedir. Bununla birlikte bunlara ilâveten mensup olduğu tarikat, mezhep ve almış olduğu birtakım künye ve lakaplar ile de anıldığı ve bu nisbelerin farklı sıralarda zikredildiği de görülmektedir.[2]

İbrahim Kûrânî 1025 (1616) yılının Şevval (Ekim)[3] ayında günümüz Kuzey Irak sınırları içerisinde yer alan Şehrezûr'a bağlı bulunan Kûrân'da (Gürân) doğmuştur.[4] Çocukluk ve gençlik dönemini doğduğu yerde geçiren Kûrânî,[5] eğitim hayatına da ilk olarak burada başlamıştır. Başta babası Hasan el-Kürdî olmak üzere[6] doğduğu yerdeki âlimlerden Arapça, mantık, hey'et, beyân, usûlü'l-fıkh, tefsir ve hesap gibi birçok ilim alanında eğitim görerek söz konusu ilimlere derinlikli bir şekilde hâkim olmuştur. [7] Doğduğu yerde eğitim görmekle yetinmeyen İbrahim Kûrânî, ilim tahsili maksadıyla başta Bağdat, Şam ve Mısır olmak üzere birtakım bölgelere seyahatlerde bulunmuştur.[8]

Daha önce yarı yoldan dönerek yapamadığı hac ibadetini yerine getirmek maksadıyla 1055(1645) yılında kardeşi Abdurrahman ile birlikte yola çıkan Kûrânî, kardeşinin yolda hastalanması üzerine seferinden vazgeçerek Bağdat'a geri dönmüş ve memleketine dönmek yerine bu şehirde ilim tahsiline devam etmek maksadıyla kalmıştır. Yaklaşık iki yıl boyunca Bağdat'ta kalan Kûrânî, burada ilmî faaliyetlerde bulunmuş daha sonra tekrar memleketine dönmüştür. Bu süre zarfında onun Bağdat'ta bulunan Türk âlimlerle tanıştığı ve onlardan Türkçe öğrendiği belirtilmektedir. [9]

---

[1] Kûrânî nisbesi aslında "Gürânî - گۆراني" şeklinde "g" harfi iledir. Arapça dilinde g harfinin olmayışı nedeniyle kaynaklarda "el-Kûrânî – الكوراني" olarak geçmektedir. Müellif hakkında yapılan çalışmalarda da "Kûrânî" şeklinde bir kullanım yaygınlığı söz konusu olduğundan, biz de çalışmamızda "Kûrânî" şeklindeki kullanımı tercih ettik.

[2] Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşiyye mâi'l-mevâid*, Rabat: Matbuât Dâr el-Mağrib li't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr 1977, I, 320; Ebu'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988, I, 5; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Muessesetü'r-Risâle 1993, I, 19; Muhammed b. Ali eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife t.y., I, 11; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-müsta'ribin ve'l-müsteşrikin*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin 1984, I, 35; Recep Cici, "Kûrânî", *DİA*, XXVI, 426; Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2005, s. 83.

[3] Murâdî, *a.g.e.*, I, 5.

[4] Murâdî, *a.g.e.*, I, 5; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 11; "Kûrânî" nisbesi noktasında birtakım farklı yorumlar söz konusudur. Bunun coğrafi bir yer nisbesi mi veya bir kavim nisbesi mi olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Yılmaz, *a.g.e.*, s. 77-79.

[5] Muhammed b. et-Tayyib Kâdirî, *Neşru'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdî aşer ve's-sânî* (thk, Muhammed Haccî - Ahmed Tevfik), Rabat: Mektebetu't-talib 1986, III, 5.

[6] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 84.

[7] Şevkânî, *a.g.e.*, I, 11; Cici, "Kûrânî", *DİA.*, XXVI, 426.

[8] Şevkânî, *a.g.e.*, I, 12; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire 1914, I, 226-227.

[9] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 101-102.

Bağdat'ın ardından, 1059 yılında Şam'a seyahat etmiştir. Bu seyahat Kûrânî açısından oldukça verimli olmuştur. Bu şehirde önde gelen âlimlerden istifade ettiği gibi, kendisinin de ders vererek icâzet verdiği bazı öğrencileri olmuştur. Şam'da dört yıl kaldıktan sonra Safiyüddîn Kuşâşî'nin kendisini Medine'ye dâveti üzerine buradan ayrılmıştır.[10]

Kuşâşî'den aldığı dâvet üzerine Medine'ye gitmek üzere yola çıkan Kûrânî, öncesinde Mısır'a uğramış, burada da birtakım ilmî faaliyetlerde bulunarak seksen yedi gün kaldıktan sonra Medine'ye geçmiştir. [11]

1063 (1652) yılında Medine'ye ulaşan Kûrânî, buraya yerleşerek hayatının geri kalanını bu şehirde devam ettirmiştir. Kuşâşî'den hırka giyen ve çeşitli tarikatlara intisap eden Kûrânî, burada da ders vermeye devam etmiş, Kuşâşî'nin vefâtından sonra onun yerine geçmiştir.[12] Geniş bir ders halkası bulunan Kûrânî, İslâm dünyasının birçok yerinden gelen öğrencilere hocalık yapmıştır.[13] Ders vermekle birlikte yazmaktan da geri kalmayan Kûrânî, seksene yakın olan eserlerinin çoğunu Medine'de kaleme almıştır.[14] Dönemi sonrasındaki âlimlerce kendisinden övgüyle bahsedilen Kûrânî, kimi âlimler tarafından "yaşamış olduğu asrın müceddidi" olarak kabul edilmiştir.[15]

Tercih edilen görüşe göre, 28 Rebîülâhir 1101 (10 Mart 1690) yılında yetmiş altı yaşında iken Medine'de vefat etmiş ve Bakî mezarlığına defnedilmiştir.[16]

Kaynakların verdiği bilgilere göre iki evlilik yapmış olan Kûrânî, ilk evliliğini kendi beldesinden olan Âminetü'l-Kâfî; ikinci evliliğini ise şeyhi Kuşâşî'nin kızı olan Vehbe ile gerçekleştirmiştir.[17] Ebü'l-Hasan, Ebû Saîd ve Ebu't-Tahir olmak üzere üç oğlu olmuştur.[18]

Zengin bir tahsil hayatı geçiren Kûrânî, pek çok âlimden ders alma fırsatına sahip olmuştur. Kendi beldesindeki ulemâ ile yetinmeyen müellif, Bağdat, Şam, Mısır ve Medine gibi bölgelere seyahat ederek bu bölgelerdeki âlimlerden de muhtelif dersler almıştır.[19] Bu noktada onun öne çıkan hocaları Abdülkerim b. Ebû Bekr el-Kûrânî (ö. 1050/1641), Necmeddîn el-

---

[10] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 102-103.
[11] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 104.
[12] Atallah S. Copty, "Ibrahim Ibn Hasan al-Kūrānī's Attitude to the Vocal Remembrance (Dhikr jahrī)", *Zwischen Alltag und Schrifikultur: Horizonte des Individuellen in der arabīschen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, ed. Stefan Reicshmuth, v.dğr., Beirut: Ergo Verlag Würzburg in Kommission, 2008, s. 179.
[13] Cici, "Kûrânî", *DİA*, XXVI, 426.
[14] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 106-107.
[15] Ahmet Gemi, *İbrahim Kûrânî'nin "İnbâhu'l-Enbâh 'alâ Tahkîkil i'râbi lâ İlâhe İllalah" Adlı Eserinin Tahkîki*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 26;
[16] Murâdî, *a.g.e.*, I, 6; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, I, 226-227; Cici, *a.g.m.*, XXVI, 426; Yılmaz, *a.g.e.,* s. 163.
[17] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 85.
[18] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 86.
[19] Şevkânî, *a.g.e.*, I, 12; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, I, 226-227.

Gazzî (ö. 1061/1651), Safiyüddin Ahmed el-Kuşâşî (ö. 1071/1661), Ebü'z-Ziyâ eş-Şehrâmellisî (ö. 1087/1676), Molla Muhammed el-Kûrânî (ö. 1078/1667), Şeyh Sultan el-Mezzâhî el-Mısrî (ö. 1075/1665), Takıyüddin el-Hanbelî (ö. 1070/1660) gibi isimlerdir.[20] Kûrânî, icâzetnâmesinde, okuduğu eserlere ve bu eserleri kimlerin yanında okuduğuna dair ayrıntılı bilgilere yer vermektedir.[21]

İbrahim Kûrânî, Medine'ye yerleştikten sonra geniş bir ders halkasında İslâm dünyasının muhtelif yerlerinden gelen öğrencilerin yer aldığı bir kitleye ders vermiştir. Bu sayede başta Orta Asya olmak üzere Dünya'nın muhtelif yerlerinde onun etkisi görülmektedir. [22] Bu noktada başlıca öğrencileri olarak Muhammed el-Berzencî (ö. 1103/1691); Abdurraûf es-Sinkilî (ö. 1105/1693?); Yûsuf el-Makassarî (ö. 1111/1699); Ebû Sâlim Ayyâşî (ö. 1090/1679); Mustafa Fethullah el-Hamevî (ö. 1123/1711) ve Abdurrahmân b. Abdülkâdir el-Fâsî'nin (ö. 1096/1685) isimleri sayılabilir. [23]

B. ESERLERİ

İbrahim Kûrânî tarafından İslâmî ilimlerin birçoğunda kaleme alınmış pek çok eser bulunmaktadır. Sadece bir alanda eser vermekle yetinmeyen Kûrânî'nin başta Tasavvuf ve Kelâm alanları olmak üzere, çeşitli ilimlere dair birçok telifi de bulunmaktadır. Bu eserlerin bazıları hacimli bir kitap şeklinde iken diğer bir kısmı ise birkaç sayfadan oluşan risâleler şeklindedir. Yine bir kısım eserleri müstakil te'liflerden oluşurken, diğer bir kısmı ise şerh ve hâşiye türündendir. Kaleme almış olduğu bazı eserleri kendisine mektup aracılığıyla gelen sorulara verdiği cevaplardan teşekkül etmiştir. İbrahim Kûrânî tarafından keleme alınan eserlerin sayısı hakkında kaynaklar muhtelif rakamlar vermektedir. Bu noktada kırk, seksen,[24] yüz ve yüzün üzerinde[25] eseri bulunduğu bilgileriyle karşılaşmaktayız.[26] Bununla birlikte, bu sayıları veren kaynakların hiçbirinde eserlerin tam listesi verilmemiştir. Kûrânî hakkında yapılan çalışmalarda onun seksen civarında eserinin bulunduğu bilgisi ön plana çıkmaktadır.[27]

Müellif hakkında daha önce yapılmış olan çalışmalarda çalışmanın alanıyla ilgili olan eserleri hakkında detaylı bilgiler verildiğinden, çalışmamızda tüm eserlerinin detayına inilmemiştir. Bununla birlikte eserlerinin muhtevasına dair kısaca bilgi verilerek yazmalarının

[20] Murâdî, *a.g.e.*, I, 5; Yılmaz, *a.g.e.*, s. 107-124.
[21] İbrahim Kûrânî, *İcazetnâme*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3626, vr. 5-28.
[22] Murâdî, *a.g.e.*, I, 5; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, I, 226-227.
[23] Yılmaz, *a.g.e.,* s. 125-146.
[24] Şevkânî, *a.g.e.*, I, 12. Kehhâle, *a.g.e.*, I, 19.
[25] Murâdî, *a.g.e.*, s. 6; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, I, 226-227.
[26] Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turasi'l-Arabî ts., s. 35.
[27] İmran Elâgöz, *Sûfiye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin "Tenbihü'l-'Ukûl" Adlı Eseri,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2003), s. 12; Yılmaz, *a.g.e.*, s. 188; Cici, "Kûrânî", *DİA*, XXVI, 427;

bulunduğu kütüphanelere işaret edilmiştir. Müellifin eserlerinin alan tasnifi önceki çalışmalardan istifade edilerek eserleri verilirken alan tasnifi yapılmıştır.

Eserleri arasında dikkat çeken bir husus, onun kader ve kazâ konularının alt başlıkları sayılabilecek konulardan, **kesb**, **efâl-i ibâd**, **kudret** ve **istitaât** meselelerinde fazlaca eser vermiş olmasıdır. Kûrânî bu çerçevede fazlaca soru ve eleştiriye muhatap olmuştur. Bunun üzerine gerek meseleleri daha ayrıntılı bir şekilde vuzûha kavuşturmak, gerekse gelen eleştiri ve sorulara cevap vermek maksadıyla söz konusu eserleri kaleme almıştır. Birden fazla eserde ele almış olduğu diğer meseleler ise **tecsîm** ve **a'yân-ı sâbite**[28] konularıdır. Müellif bu konular hakkında da soru ve eleştirilere muhatap olmuş bunun üzerine bazı eserler kaleme almıştır.

1. Kelâm/Akâid

1. *Kasdü's-sebîl ilâ tevhîd-i hakki'l-vekîl*[29]

"Şerhu manzûmeti'l-Kuşâşî" olarakta kaydedilen eser, Kûrânî'nin şeyhi Kuşâşî (ö. 1071/1661) tarafından akâid alanında kaleme alınmış olan "*Manzûmetü'l-Kuşâşî*"[30] adlı esere şerh maksadıyla hicrî 1066 yılında yazılmıştır. Nüshalara göre farklılık göstermekle birlikte ortalama yüz altmış ile iki yüz kırk varak arasında değişen varak sayısı ile oldukça hacimli bir şerhtir. Ma'rifetullah, Allah'ın sıfatları, Allah için câiz ve müstahîl olan şeyler, kesb, istitaat, aklî hükümlerin kısımları ve diğer başlıca kelâmî konular ele alınmaktadır. Dilsel açıklamaların yanında kelime ve meselelerin açıklaması da verilerek esere açıklık getirilmeye çalışılmaktadır. Eser aynı zamanda İbrahim Kûrânî tarafından ihtisâr edilmiştir.[31]

2. *İfâzâtü'l-'allâm bi-tahkiki mes'eleti'l-kelâm*[32]

Kelâmullah meselesinin ele alındığı bu risâlenin giriş kısmında Kûrânî, İbn Asâkir'in naklinde Ebül'l-Hasen el-Eş'arî ile Ahmed b. Hanbel'in kelâm-ı nefsî hakkındaki görüşlerinin birbirlerine muhâlif olmadığını, bazı Hanbelîler'in kelâm-ı nefsâyi inkâr ettiklerini gördüğünü ve bunun üzerine bu meseleye ve her iki âlimin görüşüne açıklık getirmek maksadıyla risâleyi

---

[28] Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Ayân-ı Sâbite", DİA, IV, 198-199.
[29] Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi nr. 795, Laleli nr. 2420, Şehit Ali Paşa nr. 1696, Nuruosmaniye nr. 2523, Hüdai Efendi nr. 906; Bursa Eski Eserler Ktp. nr. 1278; Medine Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet nr. 1107 ile 317; Bağdat Vakıf Ktp. nr. 6804; Dublin Chester Beatty Ktp. nr. 4443.
[30] Eser itikadî konuların manzum bir şekilde ele alındığı birkaç varaktan müteşekkildir; Reşat Öngören, "Kuşâşî", *DİA*, XXVI, 471.
[31] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722.
[32] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722, Carullah, nr. 2102, Halet Efendi, nr.787, Laleli, nr. 722, Reisülküttâb, nr.1179; Princeton Üniversitesi Ktp. nr. 1139; Medine Melik Abdülaziz Ktp. nr. 317; Bağdat Vakıf Ktp. nr. 6684; Mekke Harem Ktp. nr. 2175.

yazdığını belirtmektedir. Konu beş fasılda ele alınmaktadır. Yaklaşık altmış varaktan oluşan risâle hicrî 1070 yılında kaleme alınmıştır.

3. *el-Mütimme li-mes'eleti'l-mühimme*[33]

Ef'âl-i 'ibâd konusunun ele alındığı risâle, on yedi varaktan oluşmaktadır. Kulun fiilinde özgür olup olmadığı ve kudretinde müstakil mi yoksa mutlak kudretin Allah'a mı ait olduğu meselesi tartışılmaktadır.

4. *İtmâmü'n-ni'me bi ikmâli'l-mühimme*[34]

Müellifin, yukarıda tanıtılan *"el-Mütimme li mes'eleti'l-mühimme"* adlı eserine kendisin yazdığı zeyldir. İmam Eş'arî'nin kudret anlayışına yönelik olarak sorulan soruya cevap vermek maksadıyla yazılmıştır. Altı varaktan oluşan bu risâlenin yazılış tarihi belirtilmemiştir.

5. *el-İlmâu'l muhît bi-tahkîki kesbi'l-vasat beyne tarafeyi'l-ifrât ve't-tefrît*[35]

Kesb meselesinin ele alındığı bu risâle, on iki varak olup hicrî 1073 tarihinde kaleme alınmıştır.

6. *Meslekü'l-i'tidâl ilâ fehmi âyeti halki'l-a'mâl*[36]

İbrahim Kûrânî'nin, kesb meselesini işlediği bir diğer eseridir. On iki varaktan oluşan risâle hicrî 1073 tarihinde Medine'de yazılmıştır.

7. *el-Kavlü'l-mübîn fî tahrîri mes'eleti't-tekvîn*[37]

Tekvin meselesinin ele alındığı bu risâlede söz konusu mesele çerçevesinde ortaya çıkan ihtilaflar belirtilerek konuya açıklık getirilmeye çalışılmaktadır. Altı varak olan risâle, hicrî 1070 yılında[38] kaleme alınmıştır.

8. *Tekmiletü'l-kavlü'l-celî fî tahkîki kavli Zeyd İbn Alî*[39]

---

[33] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722; Mekke Harem Ktp. nr. 1285; Melik Abdülaziz Ktp. nr. 317.
[34] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722; Princeton Üniversitesi nr. 5656.
[35] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722; Princeton Üniversitesi nr. 5656; Melik Abdülaziz Ktp. nr. 317; Mekke Harem Ktp. nr. 1285.
[36] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722; Melik Abdülaziz Ktp. nr. 317; Mekke Harem Kpt. nr. 1285.
[37] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722; Melik Abdülaziz Ktp. nr. 317.
[38] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 228.
[39] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722; Melik Abdülaziz Ktp. nr. 317.

Kesb, kudret ve efâl-i ibâd konularına dair yazılmış bir eserdir. Elli varaktan oluşan risâle hicrî 1066 yılında yazılmıştır.

9. Cilâu'l-fuhûm fî tahkîki's-subût ve ru'yeti'l-ma'dûm[40]

Çalışmamıza konu olan risâle olup ayrıntılı bilgi için tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerine bakınız.

10. Cilâu'l-enzâr bi-tahrîri'l-cebr fi'l-ihtiyâr[41]

Cebir ve ihtiyâr konularını ele alan müellif bu konuda kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermekte ve Eş'arîler'in konu hakkındaki görüşlerine açıklık getirmeye çalışmaktadır. On varaktan oluşan risâle hicrî 1088 tarihinde telif edilmiştir.

11. fî Beyânu mukaddimeti'l-erba'a li't-tavzîh li'l-Kûrânî[42]

Cebir, ihtiyar, istiklâl ve hüsün-kubuh meselelerini ele alınmış olduğu risâle, dokuz varak olup hicrî 1088 tarihinde kaleme alınmıştır.

12. Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleti halki ef'âli'l-ibâd[43]

Kesb konusunun işlendiği risâlelerden biri de bu eserdir. Müellif, kul müstakil olmaksızın Allah'ın izniyle kudretinin fiillerinde müessir olduğunu ve her şeyin Allah tarafından yaratıldığını belirterek bu konuya açıklık getirmek maksadıyla eseri kaleme aldığını belirtir. Kırk varaktan oluşan risâle, hicrî 1084 yılında Medine'de telif edilmiştir.

13. Şevâriku'l-envâr li-sulûki mesleki'l-muhtâr[44]

Kûrânî tarafından daha önce yazılmış olan *"el-Meslekü'l-muhtâr fî evveli sâdırin mine'l-Vâcibi bi'l-ihtiyâr"* adlı esere[45] eklenen bazı haşiyeler ve kendisine yöneltilen sorular üzerine kaleme alınmış bir risâledir. Allah'ın ilminin cüziyyâta taalluku ve buna bağlı birtakım meseleler ele alınmaktadır. Kırk varaktan oluşan bu risâle hicrî 1094 tarihinde yazılmıştır.

---

[40] Çalışmamıza konu eser. Ayrıntılı bilgi için III. Bölüme bakınız.
[41] Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa, nr. 248, Laleli, nr. 3765, Esad Efendi, nr. 1165; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 1815; Metin Yurdagür, *Bibliyografik bir Kelâm Tarihi Denemesi*, İstanbul: Er-Tu Matbaası 1989, s. 112-113.
[42] Süleymaniye Ktp. Hamidiye Böl. nr. 1440 / MÜİF Ktp. nr. 062.
[43] Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 2102, Reşid Efendi, nr.996, Reisülküttab, nr. 1180, Hekimoğlu, nr. 942, Nuruosmaniye, nr. 2126; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 1815.
[44] Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 2102, Laleli, nr. 722; Bursa Eski Eserler Ktp. nr. 1422.
[45] Bkz. Tasavvuf bölümü, altıncı eser.

14. eş-Şerh alâ bahsi'l-'ilm[46]

İlim ve ma'lûm meselesinin ele alındığı bu eserde aynı zamanda Allah'ın cüziyyâtı bilemeyeceği görüşüne dair açıklamalar da yer almaktadır. Risâle otuz varaktan oluşmaktadır.

15. er-Risâle müte'allika bi-ba'zı kavli'l-kâdî ve mâ vaka'a aleyhi min kavli'l-i'sam ve's-Sa'dî[47]

Beydâvî'nin tefsirinde ele almış olduğu "Allah her şeyi en güzel biçimde yarattı"[48] meâlindeki âyet hakkında İbrahim Kûrânî'ye yöneltilen soruya cevap maksadıyla kaleme alınmış bir eserdir. Risâle dört varaktan oluşmaktadır.

16. er-Risâle fî cevâzi ru'yetillâhi teâlâ fi'd-dünyâ ve'l-âhira[49]

Allah'ın dünya ve âhirette görülmesi (ru'yetullah) meselesinin ele alındığı risâle beş varaktan oluşmaktadır. Risâle 1082 tarihinde Medine'de kaleme alınmıştır.

17. er-Risâle fî te'allukâti 'ilmihî teâlâ bi zâtihî ve bi'l-cüz'iyyât[50]

Allah'ın cüziyyâtı bilemeyeceği görüşüne karşı müellifin görüşlerini ifade ettiği eser kırk varaktan oluşmaktadır.

18. Şümûsü'l-fikeri'l-munkize an zulumâti'l-cebr ve'l-kader[51]

Cebir ve kader meselelerini ele alan Kûrânî, çoğu kişinin bu konuda dalâlete düştüğünü ve söz konusu meselelere açıklık getirmek maksadıyla risâleyi kaleme aldığını belirtmektedir. Risâle beş varaktan oluşmaktadır.

Aşağıda isimleri ve yazmalarının bulundukları kütüphaneler hakkında bilgi verilecek olan altı esere ulaşılamadığından muhtevâlarına dair bilgi verilememiştir.

19. Bülgatü'l-mesîr ile't-tevhîdi ale'l-kebîr[52]

20. Risâletü'l-Kûrânî alâ 'ibâreti Celâl ed-Devvânî fi'l-'akâ'id[53]

21. en-Nibrâs li-keşfi'l-iltibâs el-vâki' fi'l-esâs[54]

---

[46] Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 722.
[47] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2834.
[48] Secde 32/7.
[49] Süleymaniye Ktp. Kasidecizade, nr. 734.
[50] Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 2102.
[51] Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr. 1440.
[52] Kütahya Vahit Paşa İl Halk Ktp. nr. 273.
[53] Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye, nr. 2126; Bağdat Vakıf Ktp., nr. 6683.
[54] Bağdat Vakıf Ktp., nr. 6720; Melik Abdülaziz Ktp., nr. 17.

22. Nevvâlü't-tavl fî tahkîki'l-ittihâd bi'l-kavl[55]

23. Cevâbu'l-kâfî an mes'eleti ihâtati 'ilmi'l-mahlûkât bi'l-gayri'l-mütenâbî[56]

24. er-Risâletu fi'l-kesb ve halkı'l-a'mâl[57]

2. Tasavvuf

1. Kavlu's-sedîd fî şerhi kelimeti't-tevhîd ve fezâilihâ[58]

Eser, kelime-i tevhîdin îrabı ve faziletini konu edinmektedir. Aynı zamanda kendi zikir usûlü ve mensup olduğu tarikât silsilesi hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir.[59] Kırk varak olan eser hicrî 1071 yılında yazılmıştır.

2. Neşru'z-zehr fi'z-zikri bi'l-cehr[60]

Cehrî zikri konu edinen eser, bu tür zikrin fazileti ve mübâh olduğu görüşleri üzerinde durmakta, bunun mekrûh olduğunu söyleyenleri eleştirmektedir. Yirmi varaktan oluşan eser, hicrî 1078 tarihinde kaleme alınmıştır.

3. İthâfû'l-munîbi'l-evvâb bi-fadli'l-cehr bi-zikri'llâh[61]

Bu risâle, müellifin yukarıda tanıtılan cehrî zikir ile ilgili yazmış olduğu eser nedeniyle kendisine yöneltilen eleştirilere cevap maksadıyla kaleme alınmıştır. Müellif bu risâlesinde âyet ve hadisler ile cehrî zikrin fazileti ve mübâh oluşunu temellendirmeye çalışmaktadır. Yetmiş varaktan oluşan risâle, hicrî 1079 yılında kaleme alınmıştır.

4. İkâzü'l-kavâbil li't-takarrub bi'n-nevâfil[62]

Nâfile ibadetler ve zikir konusunun işlendiği risâle, yedi varak olup hicrî 1079 yılında yazılmıştır.

5. Şerhu Kelimeti'l-vâzıha ale'l-makâlâti'l-fâdıha[63]

---

[55] Dublin Chester Beatty Ktp., nr. 4443.
[56] Bağdat Vakıf Ktp., nr. 4745.
[57] Bağdat Vakıf Ktp., nr.6454; Dublin Ktp. nr. 4443.
[58] Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa, nr. 600, Atıf Efendi, nr. 1329.
[59] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 190.
[60] Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr.390, Reşid Efendi, nr. 996; Mescid-i Nebevi Ktp., nr. 101; Melik Abdülazîz Ktp., nr. 317.
[61] Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi nr. 996, Atıf Efendi, nr. 2441; Melik Abdülaziz Ktp., nr. 317; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 386.
[62] Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi, nr. 1013; Bağdat Vakıf Ktp., nr. 10075.
[63] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722.

Kâbe'nin peygamberlerden ve müslümanlardan üstün olduğunu savunan görüşler karşısında Kûrânî'ye konu hakkındaki fikirlerinin sorulması üzerine verdiği cevaplardan oluşan bu yirmi varaklık eser, hicrî 1080 tarihinde yazılmıştır

6. *el-Meslekü'l-muhtâr fî evveli sâdırin mine'l-Vâcibi bi'l-ihtiyar*[64]

Muhyiddîn İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddîn Konevî'nin (ö. 673/1274) bazı sözlerine açıklık getirmesi için kendisine yapılan talep üzerine kaleme alınmıştır. Müellif, onların "Birden ancak bir çıkar" ve "İlk yaratılan şey, akl-ı evveldir" görüşlerine açıklık getirmektedir. Eser otuz varaktan oluşmaktadır.

7. *el-Meslekü'l-celî fî hükmi şathi'l-velî*[65]

Şatahât[66] türü ifadeler hakkında Kûrânî'ye sorulan soruya cevap maksadıyla kaleme alınan eser, bu ifadelerin açıklanmalarını ve müellifin konu hakkındaki görüşlerini içermektedir. Hicrî 1084 tarihinde yazılan bu eser on varaktır.

8. *Cilâu'n-nazar fî bekâi't-tenzîh ma'a't-tecellî fi's-suvar*[67]

Hicrî 1086 tarihinde kaleme alınan ve iki varaktan oluşan risâle, Muhyiddîn İbnü'l Arabî'nin görüşleri çerçevesinde tecellî[68] ve ru'yetullah konularını ele almaktadır.

9. *Matlau'l-cûd bi-tahkîki't-tenzîh fî vahdeti'l-vücûd*[69]

Muhyiddîn İbnü'l Arabî ekseninde varlık konusunu ele alan müellif, vahdet-i vücûd ile ilgili birtakım sorulara cevaplar vermektedir. Yirmi varaktan oluşan eser, hicrî 1088 tarihinde yazılmıştır. Erol Öztekin tarafından yüksek lisans çalışması (MÜSBE, 2007) olarak tercüme ve tahkik edilmiştir.[70]

---

[64] Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 3680, Reşid Efendi, nr. 996, Hamidiye, nr. 1440; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 1815; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 3869; Dublin Chester Beatty Ktp., nr. 4443; Melik Abdülaziz Ktp., nr. 317.

[65] Süleymaniye Ktp. Serez, nr. 3939; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 1815; Dublin Chester Beatty Ktp., nr. 4443; Princeton Üniversitesi Ktp. nr. 499.

[66] "Sûfîlerin vecd ve istiğrak halinde söyledikleri, muhtevalarında bir iddia bulunan sözler" anlamındaki bu tasavvuf terimi için bkz. Süleyman Uludağ, "Şathiye", *DİA*, XXXVIII, 370-371.

[67] Süleymaniye Ktp. Halet Efendi, nr. 787, Hamidiye nr. 1440; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi nr. 1815; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 1109.

[68] "Hakk'ın varlığının çeşitli mertebelerde zuhur etmesi, sâlikin de Keşf yoluyla bu zuhuru idrâk etmesi" anlamındaki tasavvufî terim için bkz. Semih Ceyhan, "Tecellî", *DİA*, XI, 241-243.

[69] Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr. 1440, Carullah, nr. 2102, Laleli, nr. 3765, Damat İbrahim Paşa, nr. 740; MÜİF Ktp., nr. 062; Medine Melik Abdülaziz Ktp., nr. 1094; Bağdat Vakıf Ktp., nr. 6684; Dublin Chester Beatty Ktp., nr. 4443; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 3114.

[70] Ayrıntılı bilgi için İbrahim Kûrâni hakkında yapılmış çalışmalar bölümüne bkz.

10. İthâfü'l-halef bi-tahkiki mezhebi's-selef[71]

On varaktan oluşan eser, tasavvuf ilminde bilgi edinme yollarından kabul edilen keşf[72] meselesini ele almaktadır. Hicrî 1088 tarihinde kaleme alınmıştır.

11. el-İ'lân yedfeu't-tenâkuz fî sûreti'l-a'yân fî-cevâbi suâli Abdirrahmân[73]

A'yân-ı sâbite konusuna dair kendisine yöneltilen soruya cevap maksadıyla kaleme alınmış bir varaklık risâledir. Hicri 1089 tarihinde kaleme alınmıştır.

12. Keşfu'l-mestûr fî cevâbi suâli Abdüşşekûr[74]

A'yân-ı sâbite'ye dair sorulara cevap maksadıyla ele almış olduğu ve hicrî 1089 tarihinde yazılmış olan eser bir varaktan oluşmaktadır.

13. Meşrau'l-vurûd ilâ matlai'l-cûd[75]

Matlau'l-cûd adlı eserine dair kendisine sorulan soruları cevaplamak maksadıyla kaleme alınmıştır. Altı varaktan oluşan risâle, hicrî 1090 tarihinde telif edilmiştir.

14. İthâfu'n-nebîh bi-tahkîki't-tenzîh[76]

Üç varaktan oluşan ve 1090 tarihinde kaleme alınan eser tecelli konusu ile ilgilidir.

15. Meslekü't-ta'rîf bi-tahkîki't-teklif 'alâ meşrebi ehli'l-keşf ve'ş-şuhûd el-kâilîne bi-vahdeti'l-vücûd[77]

Kulun kendi fiillerindeki etkinliği ile ilgili görüşlerini açıklığa kavuşturmak maksadıyla telif edilmiş olan eser on varaktan oluşmuş ve hicrî 1091 tarihinde yazılmıştır.

16. İs'âfü'l-hanîf li-sulûki mesleki't-ta'rîf[78]

---

[71] Süleymaniye Ktp. Halet Efendi Böl. nr. 787 / Bağdat Vakıf Ktp. nr. 6456.
[72] "Aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilâhiyyât konularında doğrudan bilgi edinme yolu" anlamındaki tasavvuf terimi için bkz. Süleyman Uludağ, "Keşf", *DİA*, XXV, 315-317; ayrıca Bkz. Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, VI, 157-161.
[73] Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr. 1460; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 1815.
[74] Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr. 1440; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 1815.
[75] Süleymaniye Ktp. Serez, nr. 3939 ile 3916, Reşid Efendi Böl. nr. 443; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 1815.
[76] Süleymaniye Ktp. Halet Efendi Böl. nr. 787.
[77] Süleymaniye Ktp. Serez, nr. 3939; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 1815; Princeton Üniversitesi Ktp. nr. 3869.
[78] Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr. 1440, Serez, nr. 3939; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 1815; Bağdat Vakıf Ktp., nr. 6684; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 3869.

Meslekü't-ta'rîf adlı eserindeki görüşlerine yönelik gelen sorulara cevap ve meseleyi açıklığa kavuşturmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Üç varaktan oluşan risâle hicri 1092 tarihinde telif edilmiştir.

17. Tenbîhu'l- 'ukûl 'alâ tenzîhi's-sûfiyye 'ani'l-i'tikâdi't-tecsîm ve'l-'ayniyye ve'l-ittihâd ve'l-hulûl[79]

Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyenlerin eleştirilmelerine cevap maksadıyla kaleme alınmış olup dokuz varak olan risâle hicri 1093 tarihinde yazılmıştır. Risâle İmrân Elâgöz tarafından yüksek lisans çalışması (MÜSBE, 2003) olarak tahkik edilmiştir.[80]

18. et-Tevsîl ilâ enne ilmİ'Allâhi bi'l-eşyâi ezelen 'ale't-tafsîl[81]

Müellifin ayân-ı sâbite ile ilgili sorulara cevâben yazmış olduğu bir diğer eseridir. Yaklaşık iki varaktan oluşan eser hicri 1094 tarihinde yazılmıştır.

19. Risâletü't-tecellî[82]

Müellifin tecellî konusunu ele alan bir diğer eseri olan bu risâle, yirmi beş varaktan oluşmaktadır. Hicrî 1097 tarihinde yazılmıştır.

20. Cilâu'l-ahdâk bi-tahrîri'l-itlâk[83]

Vacibü'l-vücûd ve benzeri birtakım kavramları izah etmek maksadıyla kaleme alınmış olan eser üç varaktan oluşmaktadır.

21. Risâletü izâleti'l-işkâl bi'l-cevâbi'l-vâdıh ani't-tecellî fi's-suvar[84]

Tecellî konusuyla ilgili kendisine yöneltilen sorular üzerine meseleyi izah etmek üzere kaleme alınmıştır. Risâle yaklaşık kırk beş varaktan oluşmaktadır.

22. el-Cevâbü'l-meşkûr an suâli'l-manzûr[85]

---

[79] Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 1366, Nafiz Efendi, nr. 496, Serez, nr. 3939; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 1815.
[80] Ayrıntılı bilgi için bkz. İmran Elâgöz*, a.g.e.*.
[81] Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr. 1440; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 1815; Kayseri Raşit Efendi Ktp., nr. 529.
[82] Süleymaniye Ktp. Halet Efendi, nr. 787.
[83] Süleymaniye Ktp. Reisülküttab, nr. 463.
[84] Süleymaniye Ktp. Nafiz Paşa, nr. 508; Bursa Eski Eserler Ktp., nr. 1422.
[85] Süleymaniye Ktp. Reisülküttab, nr. 463.

İzâletü'l-işkâl adlı eserindeki birtakım konuların açıklanması maksadıyla kaleme alınmış olup tecellî ve rü'yetullah gibi konuları içermektedir.

23. Risâle müte'allika bi't-teklîf alâ meşrebi's-sûfiyye[86]

Teklîf konusunun işlendiği eserde ayrıca fenâ ve şatahât konularına da değinilmektedir. Beş varak olan eser hicrî 1092 tarihinde kaleme alınmıştır.

24. et-Tahrîr[87]

Müellifin çeşitli nasihatlere yer verdiği bir varaktan oluşan eseridir.[88]

25. Hâşiye ale'd-Dürreti'l-fâhire[89]

Varlık konusuyla ilgili olarak Abdurrahman Câmi (ö. 898/1492) tarafından kaleme alınan ed-*Dürretü'l-fâhire* adlı esere hâşiye olarak yazılmıştır. Eser yirmi varaktan oluşmaktadır.

26. İthâfü'z-zekî bi şerhi't-Tuhfeti'l-mürsele ile'n-nebî[90]

Muhammed b. Fazlullah el-Burhânpûrî (ö. 1029/1620) tarafından telif edilen et-*Tuhfe'l-mürsele*[91] adlı esere şerh olarak yazılan eser, Muhyiddîn İbnü'l Arabî'nin görüşlerine açıklık getirmek ve ona yöneltilen eleştirilere cevap vermek maksadıyla yazılmıştır. Hicrî 1076 tarihinde yazılan eser yaklaşık kırk varaktır. Muhammet Kara tarafından eserin tahkik ve tercümesi yüksek lisans tezi olarak yapılmıştır. (Erzurum, AÜSBE, 2013)

3. Hadis

1. *İmâlü'l-fikri ve'r-rivâyât fî şerhi hadisi "inneme'l-a'mâlü bi'n-niyât*[92]

"İnneme'l-a'mâlü bi'n-niyât" hadisini konu edinen risâle, yirmi üç varak olup hicrî 1073 tarihinde kaleme alınmıştır.

2. *Kitâbü'l-ehâdisi'l-müselsele*[93]

---

[86] Nuruosmaniye Ktp., nr. 2126.
[87] Süleymaniye Ktp. Esed Efendi, 1419; Bursa Eski Eserler Ktp. Orhan, nr. 692; Mekke Harem Ktp., nr. 1285.
[88] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 217.
[89] İstanbul Üniversiesi Ktp., Nadir Eserler, nr. 2816; Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp. Hüdayi, nr. 381; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 4049 ile 5373.
[90] Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2169, Reşid Efendi, nr. 996, Hamidiye, nr. 1440, Laleli, 3765, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2385, Carullah, nr. 2103 ile 2102, Esad Efendi, nr. 1491; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 3215.
[91] Bu müellif ve eser hakkında görüş ve bilgi için bkz. Ekrem Demirli, "et-Tuhfetü'l-mürsele", *DİA*, XXXXI, 358-359.
[92] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722, Kasidecizade, nr. 734, Esad Efendi, nr. 1453; Melik Abdülaziz Ktp., nr. 317; Mescid-i Nebevî Ktp., nr. 163.
[93] Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 2069,

Hadis alanında yazılmış olmakla birlikte müellifin kendi hayatı hakkında bilgilere yer vermesi nedeniyle eser önem arz etmektedir.[94] Yüz yirmi varaktan oluşan eser hicrî 1083 tarihinde telif edilmiştir.

3. *Cenâü'n-necâh bi-ahvâli's-sihâh*[95]

Erbaîn (kırk hadis)[96] geleneğine göre kaleme alınmış olan kırk sahih hadisin yorumunu içeren eser, otuz varak olup hicrî 1083 tarihinde kaleme alınmıştır.

4. *Nizâmü'z-zeberced fi'l-erba'îne'l-müselseleti bi-Ahmed*[97]

İbrahim Kûrânî tarafından yine erbaîn (kırk hadis) geleneği içerisinde telif edilen bir diğer hadis kitabıdır.[98]

5. *el-Ümem li-ikâzi'l-himem*[99]

Müellifin hadis alanında yazılmış bir diğer çalışması olan bu eser, onun okumuş olduğu kitapları ve hocalarını zikretmesi nedeniyle ayrıca önem kazanmaktadır.[100]

6. *el-Meslekü'l-vasat ed-dânî ile'd-dürri'l-mültekât li's-Sâgânî*[101]

Ünlü dil, fıkıh ve hadis âlimi Radıyyüddîn es-Sâgânî (ö. 650/1252) tarafından kaleme alınan ve Kudâî ile Uklîşî'nin eserlerindeki mevzu hadisleri konu edinen *ed-Dürrü'l-mültekât fî tebyîni'l-galat ve nefyi'l-lagat* adlı eserde[102] yer alan hadislere yönelik olarak Kûrânî'ye yöneltilen bir soru üzerine hicrî 1084 tarihinde kaleme alınmış olan bu eser otuz beş varaktır.

7. *Mesâlikü'l-ebrâr ilâ ehâdisi'n-nebiyyi'l-muhtâr*[103]

---

[94] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 245.
[95] Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed Paşa, nr.279.
[96] Bu yazım türü için bkz. M. Yaşar Kandemir – Abdülkadir Karahan, "Kırk Hadis", *DİA*, XXV, 467-473.
[97] Süleymaniye Ktp. Reisülküttab, nr. 1180.
[98] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 246.
[99] Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa, nr. 248, Reisülküttab, nr. 1180, Amcazâde Hüseyin, nr. 447; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 234; Dublin Chester Beattly Ktp., nr. 443; Bağdat Vakıf Ktp., nr. 6684; Melik Abdülaziz Ktp., nr. 1190; Mekke Harem Ktp., nr. 2800.
[100] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 247.
[101] Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 260, Şehit Ali Paşa, nr. 2722; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 3872; Melik Abdülaziz Ktp., nr. 1023 ile 317.
[102] Bu eser ve müellifi için bkz. Mehmet Görmez, "Sâgânî", *DİA*, XXXV, 487-489.
[103] Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed Paşa, nr. 279.

Elli yedi adet müselsel[104] hadise yer verilen bu eser, yaklaşık doksan varaktan oluşmaktadır. Kitapta kendisinin hırka[105] giyişi ve Kûr'ân tilâvet ettiği hocalarına dair bilgiler veren müellif, bu eserini 1083 yılında kaleme almıştır.[106]

8. *et-Tevcîhü'l-muhtâr li-taka'l-kalb an hadîsi'l-ihtisâm el-cenneti ve'n-nâr*[107]

Cennet, Cehennem ve bu konularla ilgili hadislerin ele alındığı üç varaktan oluşan bir risâledir.[108]

4. Tefsir

1. *el-Lüm'atü's-seniyye fî tahkîki ilkâi'l-ümniyye*[109]

"Garânik" olayının ele alındığı beş varaktan oluşan bu risâle, 1074 yılında Medine'de yazılmıştır. Bu konuda kendisine yöneltilen sorular üzerine kaleme aldığı risâlede Kûrânî, söz konusu olayın vukû bulduğu görüşünü dile getirmektedir.[110] Müsteşrik Alfred Guillaume tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.[111]

2. *Nibrâsü'l-înâs bi-ecvibeti suâlâti ehli Fâs*[112]

Yirmi varaktan oluşan ve 1079 yılında Medine'de yazılan bu risâle de "Garânik" olayına dair müellife yöneltilen soruların cevaplarından oluşmaktadır.

3. *İbdâu'n-ni'me bi-tahkîki sebki'r-rahme*[113]

Muhyiddîn İbnü'l Arabî'nin cehennemlik olanların ebedî olarak cehennemde kalmayacakları yönündeki görüşüne dair Kûrânî'ye yöneltilen bir soru üzerine İbnü'l Arabî'nin konuyla ilgili görüşünü savunmak maksadıyla kaleme alınmış bir risâledir.

4. *el-İ'lâm bimâ fî kavlihî teâlâ* ***'ve ale'llezîne yutîkûnehû'*** *mine'n-neshi ve'l-ahkâm*[114]

---

[104] "Daha çok, Hz. Peygamber'in bir davranışını veya sözünü râvilerin birbirine göstererek veya söyleyerek rivayet ettikleri hadis anlamında terim." Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Müselsel", *DİA*, XXXII, 85-86.
[105] "Sûfîlerin ve tarikat mensuplarının giydikleri özel elbise." Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Hırka" *DİA*, XVII, 373-374.
[106] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 250.
[107] Melik Abdülaziz Ktp., nr. 317; Mescid-i Nebevî Ktp., nr. 131.
[108] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 250.
[109] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722, Laleli, nr. 3744.
[110] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 239-240.
[111] Alfred Guillaume, *"Al-Lum'at al-Saniya fî tahqîq al-ilqâ fi'l-umniyâ by Ibrahim al-Kûrânî",* BSOAS, 1957, C. X ss. 291-303.
[112] Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 3744, Esad Efendi, nr.1453; Bağdat Vakıf Ktp. nr. 6684.
[113] Süleymaniye Ktp. Serez, nr. 3916, Hamidiye, nr.1440; Mekke Harem Ktp., nr. 1343.
[114] Süleymaniye Ktp. Halet Efendi, nr. 787; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 1109.

Bakara sûresinin 184. âyetinde “oruç tutmaya gücü yettiği halde, tutmayan ve tutmakta zorlanan kimseler” ile ilgili olarak kendisine yöneltilen bir soruya cevap maksadıyla kaleme alınmış iki varaktan oluşan bir risâledir.

5. *Risâle alâ kavlihî teâlâ ‘leyse kemislihî şey’*[115]

Allah’ın zatıyla yaratıklar arasında benzerliğin imkânsızlığını” vurgulayan “Leyse kemislihi şeyün” (eş-Şûrâ 42/11) âyetini açıklamak için 1092 tarihinde yazılmış bir varaklık risâledir.

6. *Keşfu’l-lübs an mesâili’l-hams*[116]

Kûrânî, tefsir alanındaki bu risâlesinde beş konu halinde, İsrâ 15, Kehf 50, Mâide 42, Necm 32 ve Tevbe 63 âyetlerine açıklık getirmeye çalışmaktadır.[117]

5. Sarf-Nahiv

1. *Refü’l-iştibâh an kavâ’idi i’râbi lâ ilâhe illallâh*[118]

Kelime-i Tevhîd’in îrabını konu edinen bu risâlede “lâ ilâhe illallah” kelimesi etrafında ortaya konan farklı i’râblar zikredilmekte ve bu konuya açıklık getirilmeye çalışılmaktadır. Yazım tarihi belli olmayan eser, yaklaşık yetmiş altı varaktır.

2. *İnbâhu’l-enbâh alâ tahkîki i’râbi lâ ilâhe illallah*[119]

“Kavlü’s-sedîd fî şerhi kelimeti’t-tevhîd” şeklinde de kaydedilen bu eser, İbrahim Kûrânî’nin kelime-i tevhîdin i’râbını konu edinen bir diğer eseridir. Hicrî 1071 tarihinde Medine’de kaleme alınan bu risâle, yüz kırk varaktan oluşmaktadır. Ahmet Gemi tarafından doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir. (Erzurum, AÜSBE, 2013)

3. *‘Ucâletü zevi’l-intibâh bi-tahkîki i’râbi lâ ilâhe illallah*[120]

---

[115] Nuruosmaniye Ktp., nr. 2126; konuyla ilgili olarak bkz. Metin Yurdagür, “Mümâselet”, DİA, XXXI, 556-557.
[116] Mescid-i Nevebî Ktp., nr. 103.
[117] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 242.
[118] Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa, nr. 600.
[119] Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa, nr. 600, Carullah, nr. 2069, Âtıf Efendi, nr. 1329 ile 2441 / Melik Abdülaziz Ktp. nr. 415.
[120] Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi, nr. 007, Esad Efendi, nr. 3712, Âtıf Efendi, nr. 2441, Şehit Ali Paşa, nr. 2722, Kasidecizade, nr. 734; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 6141; Melik Abdülaziz Ktp., nr. 317; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 5656; Bağdat Vakıf Ktp., nr. 6684.

Kelime-i Tevhîd'in faziletini ve i'râbını konu edinen bu eser de beş varaktan oluşmaktadır. Hicrî 1070 yılında Medine'de kaleme alınmıştır. Söz konusu risâle Ahmet Gemi tarafından bir makale çerçevesinde tahkik edilmiştir.[121]

4. *Tekmiletü't-ta'rîf*[122]

Sarf konularını ele alan bu eser, beş varaktan oluşmaktadır.

5. *Şerhu'l-'Âvâmili lil-mie li-Abdilkâhir Cürcânî*[123]

Türkiye'de yazmaları bulunmayan eser, Kûrânî'nin ünlü arap dil bilgini Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) Arapça'da kelime ve cümlelerin i'râbına tesir eden yüz âmili inceleyen ünlü el-'Avâmilü'l-mie adlı eserine şerh olarak yazmış olduğu bir eseridir.[124]

6. Diğer Eserleri

1. *el-isfâr an asli istihâreti a'mâli'l-leyli ve'n-nehâr*[125]

Bu risâle istihârenin[126] dindeki yeri konusuna açıklık getirmek maksadıyla hicrî 1073 yılında yazılmıştır. Bir mukaddime ve dört maksad şeklinde konu işlenmektedir. On iki varak olarak düzenlenmiştir.

2. *Keşfü'l-estâr an vücûhi 'avîdati'l-efkâr*[127]

Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) *"Avîsatü'l-efkâr fî'htibârî üli'l-ebsâr"* adlı eserine[128] şerh olarak yazılmış altı varaklık bir eserdir.

3. *el-Meslekü'l-karîb ilâ ecvibeti suâlâti'l-Hatîb*[129]

---

[121] Ahmet Gemi, "İbrahim Kûrânî'nin "Ucâle fî İ'râbı lâ İlâhe İllallah" Adlı Eseri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, (Erzurum: 2015), c. XIX, sy: 62, s. 717-734.
[122] Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Böl. nr. 2104 / Melik Abdülaziz Ktp. nr. 317.
[123] Bağdat Vakıf Ktp., nr. 1487; Melik Abdülaziz Ktp. nr. 317.
[124] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 254; ayrıca bkz. İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-mie", *DİA*, IV 106-107.
[125] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722, Esad Efendi, nr. 1453, Nuruosmaniye, nr. 2126; Medine Melik Abdülaziz Ktp., nr. 313.
[126] "Yapılması düşünülen bir işin Allah katında hayırlı olan şekliyle gerçekleşmesini isteme" anlamına gelen terim için bkz. Salim Öğüt, "İstihâre", *DİA*, XXIII, 333-334.
[127] Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 062.
[128] Bu eserin Molla Fenârî'ye nisbeti konusundaki tartışmalar için bkz. Kadir Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa), - Bildiriler* – (ed. Tevfik Yücedoğru v. Dğr.), Bursa 2010, s. 506-510; Orhan Ş. Koloğlu, "Osmanlı Kelâm Geleneği çerçevesinde Molla Fenârî, *a.e.*, s. 386; Metin Yurdagür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, İstanbul İFAV Yayınları 2017, s. 125.
[129] Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, nr. 2722, Esad Efendi, nr. 1453; Melik Abdülaziz Ktp., nr. 317; Berlin Ktp., nr. 2732; Dublin Chester Beatty Ktp., nr. 4443.

Hicrî 1078 tarihinde kaleme alınan bu on beş varaklık risâle, “Mehdî”[130], “Hatm-i velâyet”[131] gibi konuları içermektedir.

4. *Kitâbu Ref’i’r-rayb ve’l-iltibâs an delîli’d-duâ ve’l-musâfaha ba’de’s-salavât*[132]

Duâ ve namaz sonrası yapılan musâfahayı konu edinmektedir.[133]

5. *Ahbâru’l-ahbâr bi-ecvibeti suâlâti ehl-i âtâr*[134]

İbrahim Kûrânî’nin bazı fıkhî görüşlerini içeren bu risâle dört varaktan oluşmaktadır.[135]

6. *Kitabü’t-Tahkîk ve’t-tevfîk beyne ehli’ş-şer’i ve ehli’t-tarîk*[136]

[130] “Dünyanın son zamanlarında ortaya çıkıp doğru inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz ve Ekrem Sarıkçıoğlu, “Mehdî”, *DİA*, XXVIII, 369-371.
[131] Ayrıntılı bilgi için bkz., Süleyman Uludağ, “Velî”, *DİA*, XXXIII, 25-28.
[132] Melik Abdülaziz Ktp., nr. 317; Mescid-i Nebevî Ktp., nr. 128.
[133] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 258.
[134] Melik Abdülaziz Ktp., nr. 317; Mescid-i Nebevî Ktp., nr. 103.
[135] Yılmaz, *a.g.e.*, s. 258.
[136] Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye, nr. 2296.

II. BÖLÜM
RİSÂLENİN MUHTEVÂSI ve KAYNAKLARI

A. RİSÂLENİN MUHTEVÂSI

Bu başlık altında eserin muhtevasına dair bilgi verilecek, ele alınan içeriğe uygun başlık eklenerek müellifin değinmiş olduğu meseleler ve benimsemiş olduğu görüşler kısaca belirtilecektir.

Risâlenin Te'lif Amacı

Eserin başlığından da anlaşılacağı üzere İbrahim Kûrânî'nin bu risâlede ele almış olduğu problem "ma'dûmun sübûtu ve görülebilir oluşudur". Bunun yanı sıra konuyla ilgili olduğundan mâhiyet-vücûd ayrımı, zihnî varlık ve ma'lûmun taksimi gibi konulara da değinilmektedir. Müellifin bu meseleyi işleyişindeki hareket noktasını, Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *Emâlî* adlı eserinde yer alan "Ma'dûm görülebilir ve şey değildir"[137] beytinin üzerine şârihlerden birinin yapmış olduğu açıklama oluşturmaktadır. Bazı eserlerde ve kataloglarda risâlenin adının *"Risâle alâ Bedi'l-emâlî ve mâ el-ma'dûmu mer'iyyen ve şey'en"* olarak verilmesinin nedeni bundan kaynaklanmış olmalıdır. Şârih bu beyte yaptığı açıklamada, görülebilmenin şartı vücûd (varlık) olduğundan, varlığı varlığı mümkün ve muhâl olan ma'dûmun, Allah için görülebilir olmadığı savunulmaktadır. Yine bu açıklamada, Mukannaiyye[138] tarafından mümkün ma'dûmun Allah için görülebilir olduğunun kabul edildiği görüşüne yer verilmektedir. Kûrânî'ye söz konusu görüşlerden hangisinin doğru olduğu, şayet Ehl-i Sünnet'e göre "şey" sadece mevcûd olana denilebilecekse *"Biz bir şeyi dilediğimiz zaman, ona sözümüz sadece 'ol' dememizdir. O da hemen oluverir."*[139] mealindeki âyette geçen "şey" kelimesinin anlamı nedir? Ve buradaki "ol" emri "şey"e ezelî olarak mı yönelmektedir? şeklinde bir soru yöneltilmekte ve kelâmcılar ile Ehl-i Keşf'e göre ma'dûmun şeyiyyeti ve Allah için görülebilirliliği meselesinin açıklanması istenmektedir.[140]

Kendisine yöneltilen bu soru üzerine, eseri kaleme aldığını belirten Kûrânî, öncelikle kelâmcıların konu hakkındaki yaklaşımlarını, daha sonra ise İbnü'l Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşüne yer vermekte ve ardından da kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.[141]

---

137 Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhî*, İstanbul: İFAV Yayınları 2008, s. 119.
138 Hulûliyye fırkasının kollarından olan Mukannaiyye, Ceyhun nehri civarında ortaya çıkmıştır. Önderleri Mukanna' el-Horasânî (ö. 161/778 [?]) diye bilinen ve adı Hişam b. Hakîm olan zattır. Abbasiler döneminde Mâverâünnehir'de kendisi adına ilahlık iddiasında bulunan zat, uzun bir müddet bölgesindeki Müslümanları fitnesine maruz bırakmıştır. Namaz ve oruç gibi birtakım ibadetleri kaldırmış, haramları helal kılarak tanrının kendisinin suretinde göründüğü iddiasında bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1991, s. 200; Mustafa Öz, "Mukanna' el-Horasânî", *DİA*, XXXI, 124-125; Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl" *DİA*, XXVIII, 341-344.
139 en-Nahl, 16/40.
140 İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm fi tahkîki's-sübût ve ru'yeti'l-mâ'dûm*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1280, vr. 2a.
141 İbrahim Kûrânî'nin bu meseleye dair görüşlerini yasıtan bir diğer eseri için bkz. İbrahim Kûrânî, *eş-Şerh alâ bahsi'l-'ilm,* Süleymaniye Ktp., Laleli, vr. 71-107.

Risâlenin muhtevasını genel olarak bu soruya verilen cevap oluşturmaktadır. Sorunun kelâmcılar ve mutasavvıflara göre cevaplanması isteği üzerine, konu her iki zümrenin yaklaşımını ortaya koyacak şekilde ele alınmıştır. Öncelikle kelâmcıların görüşlerine yer veren müellif, daha sonra meselenin tasavvuftaki yerine değinmiş ve problemi kendi değerlendirmeleriyle ele almıştır. Risâlenin içeriğinden hareketle, sırasıyla onun ele almış olduğu meseleler aktarılacak böylece müellifin görüşlerinin verilmesine çalışılacaktır.

"Adem" kökünden türetilen ve sözlükte "varlığın zıddı, yokluk, varlığın yaratılmazdan önceki hali" mânalarına gelen **ma'dûm** kelimesi, terim olarak ise "zihin dışında var olmayan" şeklinde tanımlanmaktadır.[142] "Varlık-yokluk" tartışmaları bağlamında Antikçağ felsefesinde bir problem olarak Ma'dûm meselesinin tartışıldığı bilinmektedir.[143] Âlemin yaratılışını açıklamanın da kelâm ilmi konuları arasına dâhil olması sebebiyle erken dönemden itibaren bu mesele etrafında kelâmcılar da birtakım tartışmalara girmiş ve fikir ayrılığına düşmüşlerdir. İlk olarak ma`dûm meselesini ele alanlar Mu'tezile ekolüne mensup âlimler olmuştur. Cehm b. Safvân (ö. 128 / 745), Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218 / 833) gibi âlimlerin ma'dûm konusunu ele almış olması, erken dönemlerden itibaren kelâm ilminde, âlemin yaratılması ve sıfatlar konusunda ma`dûm probleminin tartışmalara konu olduğunu göstermektedir.[144] Bununla birlikte yaratılış telakkilerine bağlı olarak İslâm felsefesi ve tasavvuf alanlarında da bu meselenin taştışıldığı görülmektedir. Ma'dûm meselesi etrafında gerçekleştirilen tartışmalar, genel olarak Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında meydana gelmiştir. Ma'dûma şeyiyyet atfedilip edilemeyeceği ve Allah'ın ilim, irâde, kudret ve basar gibi sıfatlarının ma'dûma taalluk edip edemeyeceği gibi hususlar bu tartışmaların temel konularını oluşturmaktadır.

Tarihî süreç içerisinde ma'dûm meselesinin kelâm eserleri içerisinde yer almaya devam ettiğini, hattâ bu konu etrafında birtakım münâzaraların gerçekleştiğini görmekteyiz. Bunlardan biri Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ile Şeyh Reşîdüddin[145] arasında ma'dûmun görülebilme niteliği taşıyıp taşımadığına dair münâzaradır.[146] İbrahim Kûrânî'ye de bu mesele ile ilgili sorunun yöneltilmesi ve müellifin bu soruya cevap vermek maksadıyla böyle bir risâle kaleme

---

[142] Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınlar, 2013, s. 200.
[143] Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *DİA*, I, 356.
[144] Hülya Alper, "Yokluk nedir? Seyfeddin el-Âmîdî'de ma'dûm kavramı üzerine bir inceleme", *İÜİFD*, (İstanbul 2013), sy. 28, s. 34-35.
[145] Şeyh Reşîdüddîn ile kastedilen âlimin Fahreddîn er-Râzî olması ihtimal dahilindedir. Nitekim Râzî'nin Sâbûnî ile üç meselede münazaraya giriştiğini ve bunlardan birinin de ru'yet meselesi olduğunu bilmekteyiz. bkz. Ebü'l-Berekât Nesefî, *Şerhu'l-Umde fi akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-cemâa*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012, s. 230.
[146] Muhammed Aruçi, "Nûreddin Sâbûnî", *DİA*, XXXV, 360.

alması, söz konusu meselenin, müellifimizin döneminde de canlılığını koruduğunu göstermektedir.

Giriş

İbrahim Kûrânî, ayrıntılı bir cevaba geçmeden önce kısaca soruyu yanıtlamaya çalışmaktadır. Öncelikle Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca benimsenen meşhur görüşe göre “ma’dûm şey ve sâbit değildir” diyen Kûrânî, yine Sünnî kelâmcılara göre ru’yetin cevâzının hâricî varlığa bağlı olduğunu, çünkü onların zihnî varlığı reddettiklerini ve bundan dolayı da ru’yeti de câiz görmediklerini belirtmektedir. Bununla birlikte Kûrânî’ye göre Sünnî kelâmcılar aslında “mümkün ma’dûm”un şeyiyyetini ve sâbit olduğunu kabul etmektedirler. “el-Umûru’l-âmme”[147] konularındaki ma’dûmun şeyiyyet ve sübûtuna dair inkârlarını tartışma konusunun bağlamını yakalamadıklarından kaynaklandığını belirten müellif, konunun ayrıntılı olarak ele alınmasıyla tartışmanın lafzî olduğunun görüleceğini iddia etmektedir. Ardından Sünnî kelâmcıların zihnî varlığı reddetmelerinin nedenine değinen müellif, red gerekçeleri olan zihnî varlığın kabulü halinde hâriçteki eserini gerekli kılacağına dair argümanı da lafzî bir tartışma alanı olarak görmektedir. Yine ona göre zihnî varlığın sübûtu iddiasında olanların kabul ettikleri, aslında gölge varlıkla mevcut olmasıdır.[148] Kûrânî’ye göre ru’yetin cevâzı ister haricî ister zihnî olsun, mutlak vücûda bağlıdır. Müellif soruyu ilk etapta bu şekilde cevapladıktan sonra cevabına altı kısımda açıklık getirmeye çalışmakta ve konuyla ilgili olan bir takım alt meselelere temas etmektedir.[149]

Mâhiyet-Vücûd Ayrımı

Birinci kısımda ele almış olduğu mesele mâhiyet konusudur. Bir şeyin hakikati, o şeyin kendisiyle o olduğu şeydir ve kendisine sonradan ârız olan hususlardan bağımsızdır. Nitekim üzerine başka bir şey zâid olmaksızın mâhiyetin kendi nefsiyle mülâhaza edilmesi sadece mâhiyetin mülâhaza edilmesidir diyerek konuya başlayan Kûrânî, bu başlık altında mâhiyet-vücûd ayrımına değinmektedir. Ona göre mâhiyet mütekâbilâttan[150] bir şeyi gerektirmez ve sırf mâhiyet oluşuyla ne varlığı ne de yokluğu düşünülemez. Çünkü mâhiyete ne sırf varlık ne de

[147] *“Vâcib, cevher ve arazdan ibâret olan mevcudun kısımlarından bir kısma hâs olmayan şeylerdir.”,* Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu’t-Ta’rîfât*, Beyrut: Dârü’l kütübi’l-ilmiyye, 1973, s. 37.
[148] Kelâmcıların zihnî varlığı red gerekçelerinden biri olan bu delile karşı filozofların verdiği cevap: “Zihinde meydana gelen aslî bir varlıkla mevcut olan aynî hüviyet değil gölge varlıkla mevcud olan sûret ve mahiyettir.” Bu karşı cevapla kelâmcılarca öne sürülen hâriçteki eserin zihinde de meydana gelmesi ve çelişik duruma sebebiyet vermesi gerektiğini kabul etmemektedirler. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, I, 542.
[149] İbrahim Kûrânî, *Cilâu’l-fuhûm,* vr. 2b.
[150] Hareket-sükûn ve kelam-sükût gibi.

sırf yokluk dâhil olmayıp kendisine sonradan dâhil olmaktadır. Bu durum mâhiyetin bunlarla nitelenemeyeceği anlamına gelmemektedir. Ancak mâhiyetin, varlık ve yokluk ile nitelenmesiyle bu durumları kazanması söz konusudur. Bununla birlikte müellif, buradaki kasdının mâhiyetin bunlardan tümüyle bağımsız olmadığını, mütekâbilât olmaksızın mâhiyetin imkânsız olacağını ve mutlaka zıtlardan biri ile düşünülmesi gerektiğini belirtmek olduğunu söylemektedir. [151]

Mâhiyet-Vücûd ayrımına dair meselelerin ele alındığı ikinci kısımda mümkün mâhiyetin sonradan varlık kazanması konusu detaylandırılmaktadır. Müellif bizzat var olan varlığın mâhiyete ilişmesine bağlı olarak mâhiyetin varlıkla nitelenebileceğini belirtmektedir. Bizzat değil de varlığında başka bir varlığa ihtiyaç duyan bir varlıkta bunun imkânsız olduğunu belirten müellif, teselsülü[152] buna gerekçe olarak göstermektedir. Mâhiyet-vücûd ayrımını kabul etmeyenlerin öne sürmüş olduğu gerekçelerden biri "şâyet varlık mâhiyet ile bir olmasa mâhiyete sonradan dâhil olan varlık bir başka varlığı gerektirecek ve böylece teselsül meydana gelecektir" iddiasıdır. Kûrânî, burada bu itiraza karşı mâhiyete ilişen varlığın kendi za3aıyla varlık kazandığı ve varlığında başka bir varlığa ihtiyaç duymadığı şeklinde bir cevap sunmaktadır. Müellifin konuyu detaylandırılmaya çalışılırken birtakım tekrarlara düştüğü görülmektedir.[153]

Ma'dûmun sübûtunu kabul etmek, mahiyet-vücûd ayrımını gerekli kılmaktadır. Nitekim vücûdun mâhiyet ile bir olduğunu kabul etmekle vücûd olmaksızın ademde bir zât tasavvuru mümkün olmayacaktır. [154] İbrahim Kûrânî de ma'dûmun sübûtu iddiasında olanların safında olduğundan dolayı, bu ayrımı ele alarak ona açıklık getirmeye çalışmaktadır. Mâhiyet ve buna bağlı olarak mâhiyet-vücûd ayrımı meselesi "el-Umûru'l-âmme" konuları içerisinde tartışılmış ve farklı fikirler öne sürülmüştür. Mâhiyet-vücûd ayrımını ilk olarak ortaya koyan filozof Fârâbî'dir. Fârâbî'ye göre somut nesnelerde mâhiyet ve vücûd iki ayrı unsur olmakla birlikte bunlardan her biri diğeri için "kurucu unsur" konumunda değildir.[155]

---

[151] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 2b.
[152] "Nesne ve olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde geriye doğru sonsuzca sürüp gitmesi" anlamındaki terim için bkz. Osman Demir, "Teselsül", *DİA*, XXXX, 536-538.
[153] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 3a.
[154] Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2017), s. 183.
[155] Tahsin Görgün, "Mahiyet", *DİA*, XXVII, 336; ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: AÜİF Yayınları 1974; a. mlf., *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı 2001.

Şeylerin Tahakkuk Ettiği Yerler

"Şeylerin tahakkuk edebileceği yerler üçtür" diyerek üçüncü kısma başlayan müellif, bunları "nefsü'l-emir, hâriç[156] ve zihin"[157] olarak sıralamaktadır. Ardından nefsü'l-emire açıklık getiren müellif, bununla kastın zâttan farklı olmayan Allah'ın ilmi olduğunu söylemektedir. Allah'ın ilminin iki itibârı olduğunu belirten Kûrânî, bunlardan birinin zâttan gayrı olmadığını diğerinin ise zâtın aynı olmadığını, birinci itibâr ile "ilim ma'lûma tâbidir" denilemeyeceğini; bunun nedeni olarak ayrışmış iki tarafın bulunması gerekliliğini ifade etmektedir.[158]

Mümkün Ma'dûm

Risâlenin dördüncü kısmı, "mümkün ma'dûm meselesini" içermekte ve burada mümkün ma'dûmun sübûtu ile kast edilenin ne olduğu açıklanmaktadır. "Mümkün ma'dûm sâbittir" ile kastımız onun nefsü'l-emirde sâbit oluşudur diyen müellif; bunun da kendi nefsinde sâbit oluşu anlamına geldiğini yani sübûtunun bir farz edicinin farz etmesine bağlı olmadığını ve bu mânada Allah'ın ilminde sâbit olduğunu dile getirmektedir. Bu anlamda varlığı ise zâttan farklı olmaksızın Allah'ın ilminde sâbit oluşudur. Muhâl olan ma'dûmun ise farz edilmesi olmaksızın kendi nefsinde sâbit olmayışından dolayı nefsü'l-emirde sübûtu düşünülemez. Nitekim adem-i mahzın farz edilmeksizin tahakkuku imkânsızdır. Birincisine insanlığı, ikincisine ise Şerîk-i Bârî'yi örnek veren Kûrânî, ardından meseleye açıklık getirmeye çalışmaktadır.[159]

Nefsü'l-emir

Müellif, beşinci kısımda "nefsü'l-emir, zihin ve hâriç" konularına açıklık getirmektedir. Nefsü'l-emir, zihin ve hâriçten daha kapsamlıdır. Buna göre Allah'ın ilmi, ezelî olarak her şeyi kuşatıcıdır. Şayet Allah'ın ilminin kapsadığı şeyler, sâbit olmamış olsa, üç yerde de tahakkukları olmamış olacağından sırf ma'dûm olurlar. Bu durumda da Allah'ın ilmi onlara taalluk etmemiş olur. Nitekim ilim ile âlim arasında âlimi âlim, ma'lûmu da ma'lûm yapan bir nispet gerekmekte ve bu nispet ise belirtilen yerlerde tahakkuku gerektirmektedir. Bundan dolayı Allah'ın ezelî ilminin taalluk ettiği her şeyin bir tahakkuk yeri bulunmalıdır. Söz konusu

---

[156] Vücûd-i hâricî zihnin, aklî idrakin dışında ve duyular tarafından idrak edinilebilen realitede bir varlık alanını ifade etmektedir. Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti Ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Müsbe, 2013), s. 41.
[157] Vücûd-I hâricî alanı dışında bir varlık alanının varlığı kelâmcılar ile filozoflar arasında tartışma konusu olduğu gibi kelâmcıların kendi aralarında da fikir ayrılığının olduğu görülmektedir. Özelikle mütekaddimûn dönemi kelâmcıları ile müteahhirûn dönemi kelâmcıları arasında bu hususta farklı yaklaşımlar söz konusudur. Mütekaddimûn döneminde zihnî varlık alanının kabul edilmeyişi fikri hâkim iken müteahhirûn döneminde bu değişmektedir. Muhammet Ali Koca, *a.g.e.*, s. 44.
[158] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 3a.
[159] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 3a-3b.

şeylerin tahakkuk yeri ezelî olarak hâriç ve yaratılmışların zihinleri olamayacağına göre, tahakkuklarının nefsü'l-emirde, yani Zât'a muğâyir olmamaları itibariyle Allah'ın ilminde olması gerekmektedir.[160]

Mâhiyetlerin Mec`ûliyeti

Müellif, altıncı kısımda ele almış olduğu mesele, mâhiyetlerin mec`ûliyetleri konusudur. Kûrânî'ye göre mâhiyetler, Allah'ın ilminin kapsamı altına girmelerinden dolayı ezelî olarak nefsü'l-emirdedirler. Ezelî oluşları sebebiyle de mec`ûl olarak düşünülemezler. Nitekim ezelî olanın mec`ûliyeti mümkün değildir. Çünkü "ca`l", sâbit olan ma'lûma tâbi olan ilme ve bu ilme tâbi olan iradeye tâbidir. Sübût bazı mertebelerce "ca`l"den öncedir. Mâhiyetlerin sübut itibariyle mec'ûl olmaları söz konusu değildir. Ancak varlık kazanmaları durumunda mec'ûl olarak düşünülebilirler. [161]

Ma'dûmun Şeyiyyetini Kabul ve Reddedenlerin Delilleri

Kısaca belirtmiş olduğumuz altı kısımdaki meseleleri ele alıp açıklık getiren müellif, daha sonra ma'dûmun şeyiyyeti konusuna geçmektedir. Kûrânî burada mümkün ma'dûmun şeyiyyetini kabul ve reddedenlerin delillerinden bazılarını sıralamakta ve onları değerlendirmektedir. Müellifin burada sıklıkla başvurduğu ve Sünnî kelâmcıların delillerini naklettiği kaynak, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseridir.

İlk olarak mümkün ma'dûmun şeyiyyetini kabul edenlerin ileri sürdükleri delilleri zikretmeye başlayan müellif, burada iki delile yer vermektedir. Bunlardan birincisi "mümkün ma'dûm mütemeyyizdir, her mütemeyyiz olan sâbittir ve ma'dûm da sâbittir" önermelerinden oluşan delildir. İkinci delil ise "mümkün ma'dûm imkân ile nitelenmektedir, imkân ise sübûtî bir sıfattır ve kendisi ile nitelenen de sâbittir" önermesidir. Bu delilleri kısaca aktaran müellif, daha sonra bunları kendi ifadeleriyle açıklığa kavuşturmaktadır. Ardından *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserden bu delillere yöneltilen eleştirileri nakleden müellif, sonrasında da bu eleştirileri değerlendirmekte ve cevap vermektedir. [162]

Kûrânî, mümkün ma'dûmun şeyiyyetini kabul edenlerin öne sürdükleri birinci delil olan "mümkün ma'dûm mütemeyyizdir, her mütemeyyiz olan sâbittir ve ma'dûm da sâbittir" şeklindeki delilin önermelerine dair açıklamasını şu şekilde yapmaktadır. Birinci önermeye gelince; ma'dûm tasavvur edilebilir, bir şeyin tasavvuru ise ancak başkasından ayrışması

[160] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 3b.
[161] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 4a.
[162] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 5a-10a.

durumunda mümkündür. Aksi takdirde tasavvur edilmesiyle başkasından daha üstün olamaz. Aynı şekilde bir kısmı olmaksızın diğer bir kısmı irâde edilmiştir. Şayet ma'dûmlar arasında temeyyüz olmamış olsaydı bunun akledilmesi mümkün olamazdı. İkinci önermeyle ilgili olarak; her mütemeyyiz olan aklın kendisine işaret edeceği bir hüviyete sahiptir. Bu ise ancak kendinde taayyünü ve sübûtu halinde tasavvur edilebilir. Sırf nefyin ise kendi nefsinde taayyünü yoktur ve aklen ona işaret edilmez.

Kûrânî söz konusu delile dair bu açıklamaları yaptıktan sonra mümkün ve menfî ma'dûmun şey ve sâbit olabilirliklerine ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre mümkün ma'dûm, bir kısmı olmaksızın diğer bir kısmının irâde edilebiliyor oluşuyla zihnin farz etmesi olmaksızın kendinde mütemeyyiz sayılmaktadır. Bu durum itibariyle de, bu tür ma'dûm şey ve sabittir. Buradaki sübûtu ise, onun nefsü'l-emirde oluşudur. Menfî ma'dûm ise, o, zihnin farz etmesi olmaksızın düşünülemeyeceğinden, onun nefsü'l-emirde sübûtu söz konusu değildir.

Yukarıda zikredilen ve ma'dûmun şeyiyyetini kabul edenlerin öne sürdükleri birinci delile karşı Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin itirazını aktaran Kûrânî, ardından kendi görüşleri çerçevesinde söz konusu itiraza cevap vermektedir.

Cürcânî, mümkün ma'dûm için kabul ettikleri bu ayrışmanın menfî olanda da söz konusu edilebileceğini belirterek itirazda bulunmaktadır. Buna imkânsızlar, hayâller, varlığın kendisi, terkip ve hallerden örnekler getirmektedir. İmkânsızlara Yaratıcının ortağı ve iki zıttın bir araya gelmesindeki ayrışmayı, hayallere civadan deniz ve yakuttan dağın ayrışmasını, varlığın kendisine varlık ile yokluğun birbirlerinden ayrışmasını, terkibe de terkibin mâhiyetinin başkasından ayrışmasını ve hallere ise hallerin ayrışmasını örnek olarak sunmaktadır. Cürcânî bu delili öne sürenlerin kabul ettiği mümkün ma'dûmda olan ayrışmanın sübûtu gerektirdiği iddiasının, menfî olanda da söz konusu olabileceğini, bunun ise menfî olanın sübûtunu gerektireceğini belirterek bu delile karşı çıkmaktadır.

Cürcânî'nin bu itirazına karşı Kûrânî, mümkün ma'dûmda olan ayrışmanın menfî olandan farklı olduğunu, mümkün ma'dûmda olan ayrışmanın nefsü'l-emirde oluşundan dolayı olduğunu, menfî olanda ise nefsü'l-emirde ayrışmasının söz konusu olamayacağını söyleyerek cevap vermektedir. Ona göre menfi olanın nefsü'l-emirde ayrışması ve sübûtu söz konusu olsaydı menfî olması düşünülemezdi.

Mümkün ma'dûmun şeyiyyetine dair öne sürülen delillere yer verdikten sonra ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmeyenlerin ele aldıkları bazı ilâhiyât konularına yer vermektedir. Kûrânî burada zikretmiş olduğu on meselenin, Sünnî kelâmcılarca her ne kadar o iddiada

olmasalar da ma'dûmun şeyiyyetini gerektirdiğini dile getirmektedir. Bu konuların aktarımını yine Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinden yapan müellif, sonrasında da kendi değerlendirmesini sunarak iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır.

Birinci olarak aktarmış olduğu Allah'ın ilminin irâdesinden farklı olduğuyla ilgili meseleyi barındıran pasajdır. Burada Ebü'l-Hasan el-Eş`arî'den de nakilde bulunan müellif, "ilim, ma'lûma tâbidir" ilkesinden yola çıkarak, mümkün ma'dûmun şeyiyyetini temellendirmeye çalışmaktadır.[163] Kûrânî, Cürcânî'den alıntılamış olduğu *"Zıddının değil de bunun gerçekleşmesini ve diğer vakitlerde değil de kendi belirli vaktinde gerçekleşmesini belirleyip onu zorunlu kılan bir tahsis edicinin bulunması gerekir. Bu tahsis edici bilgi de değildir. Çünkü bilgi gerçekleşmeye tâbidir. Diğer deyişle belirli bir vakitte gerçekleşmeyi bilmek, o şeyin o vakitte gerçekleşecek durumda olduğuna tâbidir. Çünkü bilgi onun gölgesi ve tahkiyesidir."*[164] Şeklindeki pasajdan hareketle "ilim, ma'lûma tâbidir" görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Kûrânî'ye göre bir zamanda vukû bulacağı mümkün ma'dûmun kendinde de sâbit olan bir durumdur. Bu ise mümkün ma'dûmun kendi nefsinde sâbit ve mütemeyyiz oluşundan dolayıdır. Buna göre, "ilim, ma'lûma tâbidir" deniliyorsa, mümkün ma'dûmların kendilerinde olan temeyyüzün de ilim tarafından kapsanması gerekmektedir. Bu da mümkün ma'dûmların sâbit ve şey olmalarını gerektirmektedir.

İkinci olarak Allah'ın ilminin mümkün, vâcip ve mümteni' mefhumların tümünü kapsadığı ile ilgili meseleyi ele almaktadır. Kûrânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'den aktarmış olduğu *"Bilgiyi gerektiren şey, O'nun zâtıdır. Bilinmeyi gerektiren şey ise bilinenlerin zâtları ve mefhûmlarıdır, zâtın bütüne nispeti ise eşittir."*[165] görüşünün mümkün ma'dûmun şeyiyyetini gerektiren bir ifade olduğunu iddia etmektedir. Kûrânî'ye göre bu ifade ile bilinenlerin zâtları ve mefhumları için ilmin taallukundan önce bilinilirliği gerektiren bir durum söz konusudur. Zâtının bilinmeyi gerektirdiği her ma'dûm da salt ma'dûm değildir. Buna göre mümkün ma'dûmun kendi nefsinde bir farz edici olmaksızın bilinilirliği söz konusu olduğundan, o şey ve sâbittir.[166]

Mümkün ma'dûmun şeyiyyetini gerektiren üçüncü konu *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta "Allah kendi zâtını bilmekle birlikte başkasını bilemez" iddiasında olanlara karşı verilen cevap oluşturmaktadır. Bu cevaba göre ilimde değil izâfetlerde bir çokluk söz konusudur. Kûrânî'ye göre izâfet iki ezelî tarafı gerektirmektedir. Hâdis olanların da ezelî varlığı düşünülemez. Söz konusu tarafın nefsü'l-emirde sübûtunun olmaması durumunda ise sırf ma'dûm olur ve sırf

---

[163] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 10b-11a.
[164] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 136.
[165] Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, III, 115-116.
[166] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 11b-12a.

ma’dûmun da nispete taraf olması düşünülemez. Buna göre mümkün ma’dûmun sâbit olması gerekmektedir. [167]

Dördüncü olarak ise Mu’tezile’ye karşı verilen cevaptan hareketle yine bir önceki iddiada olduğu gibi ilimdeki izâfetten dayanak getirmektedir. Mu’tezile, Allah’ın ilminin zâtına zâid olduğu şeklindeki bir iddiaya karşı, bunun “Allah’ın sonsuz ilimleri” olacağı anlamına geleceğini söyleyerek itirazda bulunmaktadır. Cürcânî bu itiraza karşı, çokluğun ilmin taalluklarında olduğunu ve bunların ise izâfî olduğunu, dolayısıyla sonsuz olmalarının mümkün olabileceğini belirtmektedir.[168]

Kûrânî’nin beşinci olarak ortaya koyduğu delil, onun önceki iki delille aynı noktadan hareketle sunmuş olduğu bir delildir. Bu da Cürcânî’nin, filozoflarca öne sürülen “Allah’ın cüziyyâtı bilemeyeceği” görüşüne karşı vermiş olduğu cevaptır. Burada, kendisi de bu konuyu ele alan müellif, kelâmcıların ve İbn Arabî’nin görüşleri doğrultusunda konuya açıklık getirerek cevap vermektedir. Konuyla ilgili âyetlere de yer veren müellif bu âyetlerin tefsirinde Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Süyûtî’den (ö. 911/1505) çeşitli alıntılarda bulunmaktadır.[169]

Müellif, altıncı konuyu da “Allah’ın, kudretinin, tüm mümkünleri kuşatıcı olduğunu” ifade eden pasaj üzerine kurmaktadır. İmkânın sübûtiyet sıfatı taşıdığını ve bununla da nefsü’l-emirde yer aldığını belirten Kûrânî, mümkün ma’dûmun da nefsü’l-emirde yer almasıyla imkân ile nitelenebileceğini belirtmektedir. Ona göre imkân ile nitelenebilen her ma’dûm, sâbit ve şeydir.

Kûrânî’nin yedinci olarak öne sürmüş olduğu argüman, Eş`arîler’in kazâ ile ilgili olarak görüşlerine yöneliktir. Kûrânî, Cürcânî’den şu pasajı nakleder: *“Eşa`rîler’e göre Allah’ın kazâsı, O’nun şeylere ebedde nasılsalar öylece taalluk eden ezelî irâdesi iken kaderi, şeylerin zâtları ve durumlarını özel bir ölçü ve belirli takdir üzere var etmesidir.”*[170] O, “irâde ilme tâbidir, ilim de ma’lûma tâbidir ve bu da ma’lûmun kendi nefsinde sabit olmasını gerektirir” diyerek “ilim ma’lûma tâbidir” üzerine yapmış olduğu temellendirmenin aynısını burada da yaparak, bu görüşün mümkün ma’dûmun şeyiyyet ve sübûtunu gerektirdiğini iddia etmektedir.[171]

Müellif, sekizinci olarak yine “ilim ma’lûma tâbidir” görüşünden hareketle ma’dûmun şeyiyyetini temellendirmeye çalışmaktadır. Eş’arîler’in Mu’tezilîler’in kulun fiillerinde özgür

---

167 İbrahim Kûrânî, *Cilâu’l-fuhûm,* vr. 12a.
168 İbrahim Kûrânî, *Cilâu’l-fuhûm,* vr. 12b.
169 İbrahim Kûrânî, *Cilâu’l-fuhûm,* vr. 12b.
170 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 308.
171 İbrahim Kûrânî, *Cilâu’l-fuhûm,* vr. 14b.

olması ile ilgili görüşüne karşı vermiş oldukları cevabı örnek olarak göstermektedir. Bunun yanı sıra söz konusu iki mezhep arasında "ilim ma'luma tâbidir" görüşü ile ilgili olarak meydana gelen tartışmalara da değinmektedir. [172]

Kûrânî'nin ma'dûmun şeyiyyetine dair vermiş olduğu bir diğer örnek, yine Eş'arîler'in Mu'tezilîler'e karşı kulun özgürlüğü konusunda vermiş oldukları cevaptır. Kûrânî, bu konuda, Cürcânî'den şu pasajı alıntılamaktadır: *"Allah'ın kulun fiillerinden varlığını dilediği kesinlikle gerçekleşmiş ve yokluğunu dilediği kesinlikle gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla bu iki gruptan hiçbiri üzerinde aslâ kudret yoktur."* O, buna binâen burada da daha önce de dile getirmiş olduğu "ilim ma'lûma tâbidir" görüşünden hareket ederek kendi görüşünü belirtmektedir.[173]

Son olarak Cürcânî'den bir nakilde bulunan Kûrânî, burada şeylerin kendilerinde ezelî olarak bir temeyyüze sahip olduklarını, aksi takdirde ilme konu olamayacaklarını belirterek "temeyyüz de sübûtun bir feri'dir" demekte, bunu da mümkün ma'dûmun şeyiyyetine delil olarak sunmaktadır. [174]

Söz konusu on naklin meselenin anlaşılması için yeterli olacağını belirten müellif, her ne kadar Eş'arîler mümkün ma'dûmun şeyiyyetini inkâr ettiklerini söyleseler de, gerçeğin bunun aksi olduğunu belirtmekte, onların birtakım söylemlerinin mümkün ma'dûmun şeyiyyetini gerektirdiği iddiasını burada da yenilemektedir. Eş'arîler'in bu hususu lafzî olarak inkâr etmiş olsalar da, mâna olarak kabul ettiklerini savunan Kûrânî, onları tartışmanın bağlamını yakalayamamakla ithâm etmektedir.

"Tartışmanın ayrıntılı olarak ele alınmasıyla lafzî olduğu ortaya çıkacaktır" diyen müellif, ma'dûm meselesini "tenbihât" şeklinde adlandırdığı üç başlık altında işlemeye devam etmektedir.

Birinci tenbih kısmında, mutlak ma'dûma değinen müellif, nefsü'l-emir, zihin ve hâriçte sâbit olmayışı nedeniyle mutlak ma'dûmun ma'lûm olmayacağını, aksi takdirde meçhullerin de mutlak olarak ma'lûm olmasını gerektireceğini, bunun da geçersiz olduğunu belirtmektedir. Daha önce de açıklandığı gibi ilim mütemeyyiz iki tarafı gerektiren bir izâfeti gerekli kılmaktadır. Mutlak ma'dûmda da herhangi bir temeyyüz söz konusu edilemeyeceğinden, mutlak ma'dûmun âlim ile ma'lûm arasındaki nispette taraf olması mümkün değildir. Bundan dolayı

---

[172] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 16a.
[173] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 18a.
[174] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 18b.

mutlak ma'dûm, mutlak meçhûl ile eşittir. Netice itibariyle ilmin kendisine herhangi bir sûrette taalluk ettiği her şeyin tahakkuku söz konusudur.[175]

Zihnî Varlık

İkinci tenbih te, birinci tenbihin devamı niteliğindedir. Burada müellif hâriç ve nefsü'l-emirde varlığı olmayan ve ancak akıl, vehim ve bunların levâzımlarında taallukları hasebiyle Allah'ın ilminin taalluk ettiği mâlûmatların varlığını zikretmektedir. Buna kâfirlerin Allah'a ortak koşmalarını ve "Allah evlât edindi" sözlerini örnek gösteren Kûrânî, söz konusu iki yerde varlıklarından söz edilemeyeceğinden dolayı bunları dile getirenlerin zihinlerinde var olmalarının gerekli olduğunu söylemektedir. Burada ortaya çıkan problemin, ancak zihnî varlığın kabulüyle çözülebileceğini belirten müellif, kelâmcıların zihnî varlığı red konusunda dayandıkları delillerin yeterli olmadığını iddia etmektedir. Bu tespitten sonra kelâmcıların zihnî varlığı kabul etmemelerinin gerekçesi olarak sundukları iki delile yer vermektedir. Bunlardan birincisi: *"Bir şeyin tasavvuru şayet onun zihinde hâsıl olmasını gerektirirse, zihinde siyah, beyaz ve bunların zıt oluşlarının akledilmesini gerekli kılacaktır. Bu ise iki zıttın bir mahalde toplanması demek olduğundan bâtıldır."* İkincisi ise *"bir şeyin akledilmesi mâhiyetin zihinde hâsıl olması ise, büyüklükleri ile birlikte gökyüzü ve dağın zihinde hâsıl olmasını gerektirecektir, bu da bâtıldır."* şeklindeki delillerdir.

Kûrânî, Sünnî kelâmcıların her ne kadar zihnî varlığı reddetseler de, Kelâmullah konusundaki söylemlerinden dolayı bunu kabul ettiklerini iddia etmektedir. *"Allah'ın kelâmı olan Kur'ân yaratılmamıştır. Yazı şeklinde mushaflarımızda yazılıdır. Muhayyel lafızlar ile kalbimizde saklıdır".* Sünnî kelâmcıların bu ifadesine yer vererek bunu zihnî varlığın kabulü olarak gören Kûrânî, Kur'ân-ı Kerîm için kullanılan "muhayyel lafızlar" ifadesinin zihnî varlığın kabulü anlamına geldiğini ifade etmektedir. Söz konusu alıntının kaynağını vermeyen müellif, bu iddiasını temellendirmek maksadıyla bazı hadis ve âyetler sunmaktadır. Alıntılamış olduğu hadislerden biri, Buhârî'nin (ö. 256/870) nakletmiş olduğu *"Kim benim aldığım şu abdest gibi abdest alır da sonra kalkıp iki rekât namaz kılarsa ve kıldığı bu namazda hatırına dünyalık getirmezse Allah onun geçmiş günahlarını affeder"*[176] meâlindeki hadistir. Âyet olarak ise *"Yoksa, kendilerinin gizli veya açık konuşmalarını duymayız mı sanırlar? Hayır; öyle değil; yanlarındaki elçilerimiz yazmaktadır"*[177] ve *"Allah'ın onların sırlarını ve gizli toplantılarını bildiğini, Allah'ın görünmeyenleri bilen olduğunu bilmiyorlar mıydı?"*[178] meâllerindeki âyetlere

[175] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 18a-19b.
[176] Buhârî, "Vudû'", 24.
[177] ez-Zuhruf 43/80.
[178] et-Tevbe 9/78.

yer vermektedir. Söz konusu âyet ve hadisleri “sır” kelimesinin mal’ûm olduğuna delil olarak getiren Kûrânî, Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* adlı eserinden *“Kişinin boş bir mekânda kendi nefsiyle konuşması”* alıntısını yaparak, bu kelimeye açıklık getirmeye çalışmaktadır. Kûrânî’ye göre nas sırrın ma’lûm olduğuna delâlet etmektedir. Mutlak yokluğa işitme ve ilim taalluk etmediğine göre, “kendi nefsiyle konuşma” diye nitelenen sırların, zihinde yer edinmesi gerekmektedir. Aksi takdirde ilim ve işitmenin bunlara taalluklarından bahsedilemez. Bu da zihnî varlığın kabulünü gerektirir.

İmâm Eş’ar’î’nin *el-İbâne* adlı eserinden *“Allah: Kalplerde gizlenenleri, gönüllerde saklananları, nefislerin içten arzularını, denizlerin gizli kalmış derinliklerini, akarsuların altlarındaki sırlarını bilir”*[179] ifadesini alıntılayarak bunun zihnî varlığın kabulü anlamına geldiğini iddia etmektedir. Aynı şekilde İmâm Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) görüşleri için de bu durumun geçerli olduğunu İbn Ebû Şerîf’ten (ö. 906/1500) yapmış olduğu *“Mâtürîdî Kitâbû’t-Tevhîd kitabında ses olmayan bir şeyin duyulmasını câiz görmektedir”* alıntısıyla dile getirmektedir.

Bu iddiasını devam ettiren Kûrânî, dört fıkhî mezhepten konuyla ilgili gördüğü “namazdayken hapşıranın, dudaklarını oynatmaksızın hamd etmesi, boşanmada kelâm-ı nefsînin durumu, dudaklarını oynatmaktan âciz olanın namaz fiillerini kalben icrâ etmesi, helâda iken hapşıranın kalben hamd etmesine dair görüşlere” yer vererek bunları zihnî varlığın kabulüne delil olarak sunmaktadır. Zihnî varlığın inkârını Hanbelîler’in Kelâm-ı nefsî’yi inkâr edişlerine benzen müellif, bunun nedenini tartışmanın bağlamını belirleyememek olarak görmektedir.[180]

İbrahim Kûrânî, üçüncü tenbih kısmında ise ma’lûmun taksimine yer vermektedir.[181]

Ma’dûmun Şeyiyyeti

Ma’dûm konusunda meydana gelen tartışmaların yaygın olanı onun şeyiyyet ile nitelenmesi noktasındadır. Öyle ki ma’dûm konusunun kelâm kitaplarının çoğunda bu başlık altında ele alındığı görülmektedir. Söz konusu problem, Sünnî kelâmcılar ile Mu’tezilî kelâmcılar arasındaki ihtilâf noktalarından biridir. Kûrânî de bu meseleye değinmekte, öncelikle “şey” lafzını ele alarak konuya dair görüşlerini beyân etmektedir. Ma’dûmun şey olup olmadığı meselesinin mânevî bir konu olduğunu, problemin “şey” lafzının lügatte ne anlama geldiğine bağlı olarak açıklanabileceğini belirten Kûrânî, konuya şey kelimesinin sözlük anlamına

[179] Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *el-İbâne*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık 2010, s. 20.
[180] İbrahim Kûrânî, *Cilâu’l-fuhûm,* vr. 19a-21b.
[181] İbrahim Kûrânî, *Cilâu’l-fuhûm,* vr. 21b-22a.

değinerek başlamaktadır. Bu noktada Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Ebüssuûd (ö. 982/1574) gibi tefsir âlimlerine müracaat etmektedir. "Şey" lafzını "bilinebilen ve kendisinden haber verilebilinen" olarak tarif ederek, bu lafzın ma'dûm, mevcûd, vâcib ve mümkün için de kullanılabileceğini, karîneler ile bunlardan hangisinin kastedildiğinin anlaşılabileceğini belirtmektedir. Ardından "şey" lafzının söz konusu dört mâna için kullanımlarına dair âyet ve hadislerden örnekler sunmaktadır.

Eş'arîler'in "şey" lafzını mevcûd ile karşıladıklarını aktararak bunun da isabetli bir görüş olmadığını iddia etmektedir. Kûrânî'nin burada vurgulamak istediği, "şey" lafzı nasıl ki mevcûd için kullanılıyorsa, aynı şekilde de ma'dûm için de kullanılmakta ve ma'dûm için kullanımının da sadece mecâzî olmadığıdır. Ona göre "şey" lafzını yaygın kullanımına bakarak "mevcûd" ile sınırlandırmak isabetli değildir.[182]

Ma'dûmun Ru'yeti

Kûrânî'ye göre ru'yetin illeti sadece hâricî varlık olmasına bağlı değildir. O, burada mutlak varlığı yeterli olarak görmektedir. Söz konusu mutlak varlık hâricî ve zihnî olanı da kapsayandır. Yine ona göre nefsü'l-emir, zihin ve hâriçte sâbit olanlara "şey" denilmektedir. Ayrıca Allah'ın her şeyi gördüğüne delâlet eden âyet ve hadislerin de varlığı söz konusudur. Kûrânî, imam Eş'arî, Mâtürîdî ve Gazzâlî gibi önemli kelâmcılardan Allah'ın işitmesinin kelâm-ı nefsî'ye ve görmesinin de gizli sırlara taalluk edebileceğine dair bazı alıntılarda bulunarak ma'dûmun ru'yetini mümkün görmektedir.[183]

A'yân-ı Sâbite

İslâm düşüncesinde a'yân-ı sâbite meselesini ilk olarak ele alan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî olmuştur.[184] Sonrasında bu konu, mutasavvıflar tarafından Allah, âlem ilişkisi ve varlık konusu bağlamında ele alınan bir mesele olarak devam etmiştir. A'yân-ı sâbite, şeylerin varlık alanına çıkmadan önce Allah'ın ilminde bilgi olarak varlıklarını karşılayan bir terimdir. Buna göre, a'yân-ı sâbitenin dış âlemde bir varlığı söz konusu olmayıp ma'dûm olarak kabul edilmektedir.[185] Bu kavram Eflatun'un "ide"lerine ve Mu'tezîle'nin ma'dûm nazariyesine benzemekle birlikte, onlardan birtakım farklılıklara sahiptir. Müellif, bu konuyu kendisine yöneltilen ve Ehl-i Keşf'e göre cevaplandırılması istenen bu soru üzerine ele almıştır. A'yân-ı sâbiteye İbnü'l-Arabî'den

[182] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 22a-24b.
[183] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 25a.
[184] Ebu'l-'Alâ Afîfî, "Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi İle İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", çev. Cağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa 1994), c. VI, sy. 6, s. 267.
[185] Süleyman Uludağ, "A'yân-I Sâbite", *DİA*, IV, 198.

yaptığı nakiller ile açıklık getirmeye çalışan müellif, bu mesele etrafında oluşan yanlış anlaşılmalara da cevap vermeye çalışmaktadır. [186]

Ma'dûmun Şeyiyyetine Dair Soruya Cevap

Kûrânî'ye göre Ehl-i sünnet'ten meşhûr olan nakile binâen ma'dûm şey ve görülebilir değildir. Bununla birlikte meşhûr olmayan bir başka nakle binâen, ma'dûm, "şey" ve görülebilirdir. Kûrânî, meşhûr olan naklin tam olmadığını, meşhûr olmayan naklin ise tam olup Kitap ve Sünnet ile desteklendiğini belirtmektedir.[187]

"Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona "Ol" dememizdir ve hemen olur."[188] mealindeki âyette geçen "şey" lafzına yönelik soruyu ise: Ehl-i Sünnet'e göre "şey" lafzını sadece mevcûd olan ile sınırladıklarından dolayı buradaki "şey" lafzının ma'dûma taalluku mecâzîdir ve "yaratmayla şey olabilecek" şeklinde tevil edilmektedir. Ardından bu soruya kendi görüşüne göre cevaplayan müellif, "şey" lafzını sadece mevcûd olan ile sınırlamadığı için burada ma'dûma taallukunun söz konusu olabileceğini ve bununla da nefsü'l-emirde sâbit olan ma'dûmun kastedildiğini belirtmektedir. Bu durumda herhngi bir tevile ihtiyaç duyulmamaktadır.[189]

Mukannaiyye'nin görüşlerine dair soruyu ise söz konusu görüşün Ehl-i Sünnet'ten meşhur olmayan nakildeki görüşe mutâbık olduğunu, şârihin cevabının da meşhur olan nakile göre verildiğini belirterek cevap vermektedir. Kûrânî'ye göre ru'yetin cevâzı, ister hariç ister zihnî olsun sadece mutlak vücûda bağlıdır. Yine burada konuyla bağlantılı olarak Allah ve Cennet'in Dünyada görülüp görülemeyeceğine dair meseleye değinmektedir. Bunun her ne kadar aklen mümkün olsa da, sem'î olarak şartının gerçekleşmediğinden dolayı söz konusu olmadığını belirtmektedir.[190]

Müellif daha sonra "Ol emri irâde edilen şeylere ezelî olarak mı yönelmektedir?" sorusunu ele almaktadır. Kûrânî'ye göre âlem dînen, keşfen ve aklen hâdis olduğundan, burada murâd edilen şeylere yönelik olan "ol" emri, ezelî değildir. Sonrasında âlemin hâdis oluşunun dînî, keşfî ve aklî gerekçelerini sunmaktadır. Onun dînen ileri sürmüş olduğu delil, Buhârî'nin nakletmiş olduğu "Allah vardı ve O'ndan başka hiçbir şey yoktu"[191] hadisidir. Bunun, Allah dışındaki her şeyin ezelî olarak var olmadığına, onların sonradan varlık kazandığına delil

[186] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 27b-33b.
[187] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 33b.
[188] en-Nahl 16/40.
[189] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 34a.
[190] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 34a-34b.
[191] Buhârî, "Tevhîd" 22.

olduğunu belirtmektedir. Keşfî delil olarak kendisinin sağlam keşfe sahip olarak nitelediği İbnü'l-Arabî'den yaptığı nakiller ile meseleyi temellendirmeye çalışmaktadır. Aklî delil bağlamında ise müellif, kelâmcılar ile filozofların konuya dair görüşlerini aktarmaktadır. Kelâmcılara göre mütekaddim müteahhir olanı cem etmeyecek şekilde Allah, zâtî olarak âlemden öncedir. Filozoflara göre de Allah âlemden öncedir, ancak onlar kelâmcılardan farklı olarak, mütekaddim olan müteahhir olanı zamansal olarak cem etmekte ancak zât bakımından öncelemektedir. Filozoflara göre âlem, zâtî olarak hâdistir. Müellif bunları belirttikten sonra zamanî ve zatî öncelik konusunun ayrıntısına girmektedir.[192]

Eserin son kısmında **"hâtime"** ifadesi altında teberrüken hadis rivâyetine yer vermektedir. Müellifin bunu bir âdet haline getirdiği diğer bazı eserlerinde de buna yer verdiği görülmektedir. Senedleri ile birlikte beş hadise yer veren müellif, ardından duâ cümlesi ve risâlenin tarih ve yer bilgilerini vererek eseri tamamlamaktadır.[193]

B. RİSÂLENİN KAYNAKLARI

Çalışmamıza konu olan risâlede oldukça fazla kaynağa müracaat edildiği görülmektedir. Söz konusu kaynaklardan yapılmış olan alıntıların bir kısmı, doğrudan metnin herhangi bir değişikliğe tâbi tutulmaksızın risâleye dâhil edilmesi şeklindeyken; bir kısım alıntılar da mâna olarak yapılmıştır. Bu atıflar, sadece bir alana mahsus eserlerden olmayıp kelâm, tasavvuf, fıkıh, fıkıh usûlü ve tefsir gibi muhtelif alanları kapsamaktadır. Bununla birlikte alıntı yapılan kaynaklar içinde özellikle kelâm ve tasavvuf alanlarına ait olanların ön plana çıktığı görülmektedir. Risâlenin giriş kısmında Kûrânî'ye yöneltilen sorunun kelâmcılar ve Ehl-i Keşf'e göre cevaplandırılması yönündeki talepten dolayı, kelâm ve tasavvuf kaynaklarının diğerlerine göre ön planda olduğu söylenebilir. Nitekim Kûrânî, meseleyi kelâmcıların ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde ele almakta ve buna göre değerlendirmesini yapmaktadır. Müellif, özellikle bu alanlarda iki eserden fazlaca alıntılar yapmakta ve risâlenin metnini bu alıntılar üzerine inşâ etmektedir. Bunlardan biri müteahhirîn dönemi medreselerinde yaygın bir şekilde okutulan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı kelâm eseri, diğeri ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* adlı tasavvuf eseridir. Risâlede müracaat edilen kaynakların oldukça fazla olması ve yapılacak açıklamaların çalışmanın

[192] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 34b-37b.
[193] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm,* vr. 37b-39b.

sınırlarını aşması nedeniyle, söz konusu kaynakların sadece isim ve müelliflerini zikretmekle yetindik.

Kûrânî, hemen hemen yaptığı bütün alıntılarda, eseri, müellifini ve alıntılamış olduğu metnin geçtiği kısmın bilgisini mutlaka vermektedir. Bunun istisnası onun filozoflar ve Mu'tezilîler'e ait görüşleri aktardığı kısımlardır. Bu zümrelerin görüşlerine yer verdiği kısımlarda Kûrânî, herhangi bir kaynak ismine yer vermeyişi, oldukça dikkat çekmektedir. Müellif, alıntılarını sadece kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla değil, eleştiri maksatlı olarak da yapmıştır.

Kûrânî, konuyla bağlantılı gördüğü meselelerde âyet ve hadislere de yer vermektedir. Âyetleri kimi yerlerde sadece âyetin metnini vermekle yetinirken, kimi yerlerde ise o âyetle ilgili müfessirlerce yapılmış olan açıklamalara da yer vermektedir. Kûrânî'nin, aldığı hadislerin sıhhat derecesine dair bilgi vermek, çalışmamızın sınırını aşacağından, söz konusu hadislere dair sadece kaynak bilgisi vermekle yetindik. Müellif, bir hadis zikrederken genellikle kaynağını da belirtmektedir.

Kûrânî, başta Cürcânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* olmak üzere kelâm alanın birçok kaynağına müracaat etmektedir. Sadece bir mezhebe bağlı kalmayan müellif, farklı itîkadî mezheplere mensup âlimlerce kaleme alınmış eserlerden alıntılarda bulunmaktadır. Bunlar, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber'i*, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *el-İbâne'si*, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Akidetü't-Tahâviyye'si*, Gazzâlî'nin (ö.505/1111), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* ve *Kavâ'idü'l-'akâid'i*, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn'i*, Ali b. Osman el-Ûşî'nin *el-Emâlî'si*, Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* ve *el-Akâidü'l-Adûdiyye'si*, Sâdeddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsıd'ı*, İbnü'l-Humâm'ın (ö. 861/1457) *el-Müsâyere'si*, İbn Ebû Şerîf'in (ö. 906/1500) *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere'si*, Devvânî'nin (ö. 908/1502) *ez-Zevrâ ve'l-Havrâ'sı* ile *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye'si ve* Kemal b. Muhammed el-Lârî'nin (ö. 979/1572) *Tahkikü'z-Zevrâ'sı* şeklinde sıralanabilir.

Ele aldığı konunun fıkıh ilmindeki meseleler ile irtibatını kuran müellif, bu noktada bir takım fıkıh ve fıkıh usûlü kaynağından alıntılarda bulunmuştur. Bu konuda da sadece bir mezhebe ait görüşü aktarmakla yetinmeyen Kûrânî, dört fıkhî mezhebe bağlı farklı âlimlerin görüşlerine de müellifin ve kaynağın adını belirterek yer vermiştir. Onun alıntıda bulunduğu fıkıh ilmine dair eserler Ebû Bekir el-Hâddâd'ın (ö. 800/1398) *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî'si*, Burhâneddin el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye'si*, İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549)

Şerhu Münyetü'l-Musallî'si, Halîl b. İshak el-Cündî'nin (ö. 776/1374 [?]) *el-Muhtasar'ı*, Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî'nin *ed-Dürer fî Şerhi'l-Muhtasar'ı*, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn'i*, Şemseddin İbn Müflih'in (ö. 763/1362) *Kitâbü'l-fürû'u*, Şerefuddîn el-Haccâvî el-Makdisî'nin (ö. 968/1560) *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'ı* ve Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-Cevâmi'i* şeklinde sıralanabilir.

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf'ı*, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl'i*, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*'ı, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-Selîm'i* İbrahim Kûrânî tarafından âyetlerin yorumlanıp açıklanmasında kullanılan tefsir kaynakları olarak sıralanabilir.

Yukarıda sayılan eserler dışında, bu risâlede atıfta bulunulan diğer kaynaklar Süyûtî'nin *el-Ezhârü'l-mütenasıra fî ahbâri'l-mütevâtira*, Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Ebü'l-Kâsım et-Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebîr* ile *el-Mucemu's-sağîr*, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye* şeklindedir.

III. BÖLÜM
RİSÂLEYE AİT BİLGİLER ve RİSÂLENİN TAHKİKLİ METNİ

A. RİSÂLENİN MÜELLİFE ÂİDİYETİ

Risâlenin İbrahim Kûrânî'ye âidiyetini birkaç noktadan hareketle pekiştirmiş bulunmaktayız. Âidiyeti pekiştiren unsurlardan bir kısmı söz konusu risâlenin metnine ait içerikten hareketle ulaşılan bilgiler oluştururken, diğer bir kısmını ise metnin dışındaki kaynaklarda eserin adı geçen müellife âidiyeti konusunda bilgi sunan kaynaklar oluşturmaktadır.

Âidiyet noktasında bilgi sunan metin içi unsurlar şu şekilde sıralanabilir: Risâlenin ulaşabildiğimiz tüm nüshalarının giriş kısmında eserin müellifi olarak İbrahim Kûrânî gösterilmekte ve müellif adı **"İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbiddîn el-Kürdî el-Kûrânî eş-Şehrezûrî sümme'l-Medenî"** şeklindeki isim zinciri ile verilmektedir. Yine metin içerisinde müellifin kendisi tarafından yazılmış olan diğer eserlerine yönlendirmelerde bulunması da âidiyeti pekiştiren unsurlardandır. Bu noktada risâle içerisinde adı geçen ve müellif tarafından kaleme alınan "*İfâzatü'l-'allâm bi-tahkîki mes'eleti'l-kelâm", "İthâfü'z-zekî bi-şerhi't-tuhfeti'l-mürseleti ile'n-nebî",* ve *"Kasdü's-sebîl ilâ tevhîdi hakki'l-vekîl" adlı eserlerdir*. Bununla birlikte üslûp ve içerikte, müellifin alıntı yapmış olduğu kaynakların diğer eserleri ile benzerlik arz etmesi, âidiyet noktasında bilgi sunan bir diğer etkendir. Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesindeki Carullah bölümünde yer alan nüshasının sonunda Veliyuddîn Cârullah tarafından yazılan ve hicrî 1127 tarihli olan kayıtta, risâlenin İbrahim Kûrânî'ye ait olduğu belirtilmektedir. Tüm bu unsurlar risâlenin İbrahim Kûrânî'ye ait olduğu yönünde kesin delil teşkil eder.[194]

B. RİSÂLENİN NÜSHALARI

Risâlenin nüshalarını araştırdığımızda, eserin yirmi üç nüshasının bilgisine ulaştık. Bunlardan on dördü Türkiye'deki farklı kütüphanelerde yer alırken; geriye kalan nüshalar farklı ülkelerde bulunmaktadır. Yurt dışında bulunan nüshalara ait bilgiler İrlanda Chester Beatty Ktp., nr. 4443/11, Suriye el-Esed Ktp., nr. 9729 ile nr. 61286, Fas Hizânetü'l-Mahtûtâti'l-Habsiyyeti'l-Hamzâvîyye bi-iklimi'r-Reşîdiyye Ktp., nr. 393, Mısır Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de nr. 6580, Mısır Ma'hedü'l-Mahtutâti'l-Arabiyye'de. nr. 398, Yemen el-Ahkâf Ktp. nr. 3447, Kuveyt Üniversitesi Ktp., nr. 126, Birleşik Arap Emirlikleri Merkezü Câmiatü'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-turâs Ktp. nr. 377090, Özbekistan Ebû Reyhân El Bîrûnî Yazma Eserler Ktp. nr. 2763 şeklindedir. Söz konusu nüshalara ulaşılamadığından, sadece bu bilgiler verilebilmiştir. Yurtdışında bulunan nüshalara erişme imkânımız bulunmadığından ve Türkiye'de bulunan nüshalar tahkik açısından değerli kayıtlar taşıdığından çalışmamızı Türkiye'de bulunan

[194] İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm*, vr. 39b.

nüshalar üzerinden yürüttük. Aşağıda ayrıntısı verilmiş olan ve Türkiye'de bulunan nüshaların tümü temin edilmiş ve nüsha seçimi yapılmadan önce ayrı ayrı incelenmiştir. Aşağıda temin edilen bu nüshalar hakkında, kütüphanelerde bulundukları bölümü çağrıştıran birer başlık altında bilgi verilmiştir.

1. Carullah (ج)

Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Bölümünde 1280 demirbaş numarası ile kayıtlı olan bu nüsha 41 varaktan oluşmaktadır. 25 satır olarak tâlik yazısıyla istinsâh edilmiştir. İstinsâh kaydı olarak hicrî 1090 tarihi verilmiş ve bu nüshanın müellif nüshası ile mukabele edildiği bilgisi belirtilmiştir. Nüshanın etrafında, Veliyüddîn Cârullah tarafından yazılmış olan ta'likat yer almaktadır. Metin siyah mürekkep ile kaleme alınmış olmakla birlikte, konu başlarındaki ilk kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshada yer alan tarih ve müellif nüshası ile mukabele edildiğine dair kayıtlar göz önünde bulundurularak, bu nüsha metnin tahkikinde temel nüsha olarak seçilmiş ve " ج " harfi ile rumuzlanmıştır. Eser adı: " جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم " şeklinde, müellif adı ise:" ابرهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكراني الشهرزوري الشهراني ثم المدني " olarak verilmektedir.

2. Beyazıd (ب)

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde 2842 demirbaş numarasında kayıtlı olan bu nüsha, 32 varaktan oluşmaktadır. Bazı kısımların içeriğini belirtmek amacıyla metnin yan taraflarına kısmın ihtiva ettiği konu birkaç kelime ile yazılmıştır. Nesih yazısı ile istinsâh edilen nüsha, her sayfada 21 satır olacak şekilde kaleme alınmıştır. Genel olarak siyah renkte yazılmış olmakla birlikte yer yer kırmızı renkte kullanılmıştır. Metin içerisinde az da olsa bulunan eksik kısımlar hâmişte belirtilmek sûretiyle eklenmiştir. 1086 tarihinde istinsâh edilen nüshada mukabele edildiği bilgisi yer almaktadır. Bu nüsha, mukabele için esas alınan üç nüsha arasına dâhil edilerek " ب " harfi ile kodlanmıştır. Nüshada eser adı: " جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم " şeklinde, müellif adı ise: " ابرهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكراني الشهرزوري الشهراني ثم المدني " olarak verilmektedir.

3. Hamidiye, nr. 1440 (ح)

Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü'nde 1440 demirbaş numarası ile kayıtlı bulunan nüsha, Kûrânî ve muhtelif müelliflere ait birtakım risâlelerin yer aldığı bir "mecmûatü'r-resâil" içerisinde yer almaktadır. 31 varaktan oluşan risâle, söz konusu mecmûanın 52-83 varakları arasında yer almaktadır. Tâlik yazısı ile istinsâh edilen nüsha, bölüm başları kırmızı

renk diğer kısımlar ise siyah renk kullanılarak her sayfada 25 satır şeklinde kaleme alınmıştır. Müstensih olarak “Mustafa el-Hanefî el-Mâtürîdî el-Mısrî” şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. İstinsâh tarihi olarak 1122 tarihi yer alan nüshada müellifin öğrencisine ait nüsha ile mukabele edildiği bilgisi yer almaktadır. Bu kayıt dolayısıyla bu nüsha da, mukabelede esas alınan diğer nüshalar arasına dâhil edilerek “ ح “ harfi ile kodlanmıştır. Nüshada eser adı “ جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم ” şeklinde, müellif adı ise “ ابراهيم بن حسن الكردي الكوراني الشهرزوري ثم المدني ” olarak verilmektedir.

4. Hamidiye, nr. 1443

Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye bölümü 1443 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan bu nüsha, Kûrânî’ye ait birtakım risâlelerin yer aldığı bir “mecmûatü’r-resâil” içerisinde 57-84 varakları arasında yer almaktadır. 28 varaktan oluşan nüsha tâlik yazısı ile her sayfada 29 satır olarak istinsâh edilmiştir. Yazımda genel olarak siyah renk kullanılmakla birlikte, diğer birçok nüshada olduğu gibi bu nüshada da bölüm başları kırmızı ile yazılmıştır. Mukâbele kaydı bulunmakla birlikte tarih bilgisinin yer almayışı yüzünden bu nüsha mukâbelede esas alınan nüshalar arasına dâhil edilmemiştir. Eser adı “ جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم ” şeklinde verilirken risâlede müellif adına yer verilmemiştir.

5. Ayasofya

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü 2169 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan bu nüsha, İbrahim Kûrânî’ye ait olan başka iki eserle birlikte bir “mecmûatü’r-resâil” içerisinde 46-75 varakları arasında yer almaktadır. 30 varaktan oluşan nüsha, 23 satır şeklinde nesih yazısıyla istinsâh edilmiştir. İstinsâh tarihi ve müstensih bilgisi olarak “1140 yılı Muharrem ayının beşi Pazartesi günü” “Ahmed b. Muhammed b. Mustafa et-Tâtârî Bâzârî” tarafından istinsâh edildiğine dair kayıt bulunmaktadır. Okunaklı bir yazı ve süslemeli bir şekilde kaleme alınmış olmasına rağmen, bazı metinde eksiklikler ve oldukça fazla yazım hataları bulunmaktadır. Gerek bu tür hata ve eksiklikler gerekse tarih olarak geç bir tarihte istinsâh edilmiş olmasından dolayı, mukâbele için esas alınan nüshalar arasına alınmamıştır. Giriş kısmında eser adı: ” جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم “ şeklinde, müellif adı ise: ” عبد الله ابراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني الشهرزوري السهراني ثم المدني “ olarak verilmektedir.

6. Damad İbrahim

Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim bölümü 1150 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan bu nüsha, muhtelif risâlelerden oluşan bir mecmûa içerisinde 4-32 varakları arasında

yer almaktadır. 29 varaktan oluşan nüsha tâlik yazısı ile her sayfada 25 satır olacak şekilde istinsâh edilmiştir. Genel olarak siyah renk kullanılmış olmakla birlikte, kimi bölüm başları kırmızı renk ile yazılmıştır. Metinde nüshanın 1086 tarihinde "Muhammed Saîd b. Hüseyin el-Kureşî en-Nakşibendî el-Kevkenî" tarafından istinsâh edildiğine dair bilgi ile birlikte mukabele kaydı yer almaktadır. Bu kayıtlara rağmen, metin içerisinde görülen eksiklikler dolayısıyla bu nüsha da mukabelede esas alınmış olan nüshalar arasına dâhil edilmemiştir. Eser adı " جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم " şeklinde müellif adı ise " عبد الله ابراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني الشهرزوري الشهراني ثم المدني " olarak verilmektedir.

7. Reşid Efendi

Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi bölümü 996 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan bu nüsha, Kûrânî'ye ait birtakım risâlelerin yer aldığı bir mecmûa içerisinde yer almaktadır. Bu mecmûanın 68-105 varakları arasında yer alan nüsha 38 varaktan oluşmakta, tâlik yazısı ile her sayfada 21 satır şeklinde istinsâh edilmiştir. Sayfa kenarlarında metnin içeriğine dair açıklamalar barındıran notlar bulunmaktadır. Nüshada mukâbele kaydı bulunmakta ancak istinsâh tarihine yer verilmemektedir. Bundan dolayı bu nüsha, mukabele için seçilen nüshalar arasına dâhil edilmemiştir. Eser adı " جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم " şeklinde, müellif adı ise " عبد الله ابن ابراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني الشهرزوري الشهراني ثم المدني " olarak verilmektedir.

8. Nâdir Eserler

İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi'nde 2816 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan nüsha, 28 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 25 satır olacak şekilde konu başları kırmızı, geri kalan kısımlar ise siyah mürekkep kullanılarak istinsâh edilmiştir. Nüshada istinsâh tarihi olarak 1086 tarihi, müstensih olarak da "Muhammed Saîd b. Hüseyin el-Kureşî en-Nakşibendî el-Kevkenî" ismi yer almaktadır. Nüshada çeşitli eksikliklerin bulunması sebebiyle mukabele nüshaları arasına dâhil edilmemiştir. Eser adı " جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم " şeklinde yer alırken, müellif adı ise " عبد الله ابرهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني الشهرزوري السهراني ثم المدني " olarak yer almaktadır.

9. Veliyüddin Efendi

Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi bölümünde 3215 demirbaş numarasında kayıtlı bulanan bu nüsha, 34 varaktan oluşmakta ve her sayfasında 20 satır yer almaktadır. 1119 tarihinde istinsâh edildiğine dair bilgi yer almaktadır. Ulaştığımız nüsha

üzerinde müellif ve eser adına dair herhangi bir bilgi de yer almamaktadır. Mukabele kaydının olmayışı nedeniyle mukabelede göz önünde bulundurulan nüshalar arasına dâhil edilmemiştir.

10. Hz. Nasûhi Dergâhı

Süleymaniye Kütüphanesi Hz. Nasûhi Dergâhı bölümünde 286 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan bu nüsha, çeşitli müelliflere ait eserlerin yer aldığı bir mecmûa içerisinde yer almaktadır. Söz konusu mecmûanın 3-37 varakları arasında yer alan bu nüsha, nesih yazısı ile her sayfada 25 satır olacak şekilde istinsâh edilmiştir. 34 varaktan oluşan nüshada mukabele kaydı bulunmamakta, istinsâh tarihi olarak 1187 tarihi, müstensih bilgisi olarak da "Mustafa ez-zekaî el-Üsküdârî" şeklinde bir bilgi bulunmaktadır. Mukabele kaydının olmayışı, geç bir tarihte istinsâh edilişi ve çeşitli eksiklikler barındırması nedeniyle mukabele için seçilen nüshalar arasına dâhil edilmemiştir. Eser adı " جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم " şeklinde, müellif adı ise " عبد الله ابراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني الشهرزوري الشهراني ثم المدني " olarak verilmektedir.

11. Rağıp Paşa

Süleymaniye Kütüphanesi Rağıp Paşa bölümünde 1464 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan bu nüsha, Kûrânî ve muhtelif müelliflerce kaleme alınan eserlerin toplandığı bir mecmûa içerisinde yer almaktadır. Bu mecmûanın 37-64 varakları arasında yer alan nüshaya kataloglama da yer verilmemiştir. Bu nüshanın 1094 tarihinde "Mustafa Fevzi" tarafından Medine'de istinsâh edildiğine dair bilgi bulunmaktadır. Mukabele kaydı bulunmadığından ve tarih olarak daha önce istinsâh edilen nüshaların varlığından dolayı, mukabele için seçilen nüshalara dâhil edilmemiştir. Eser adı " جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم " şeklinde, müellif adı ise " ابراهيم بن حسن الكردي الكوراني الشهرزوري ثم المدني " olarak verilmiştir.

12. Laleli

Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümünde 3765 demirbaş numarasında kayıtlıdır. Bir mecmûa içerisinde 3-27 varakları arasında 25 varak olarak yer almaktadır. Her sayfada 27 satır şeklinde nesih yazısı ile istinsâh edilmiştir. Sayfa kenarlarında çeşitli notlar bulunmaktadır. Metin siyah mürekkep ile kaleme alınmış olup, bölüm başları kırmızı ile belirtilmiştir. İstinsâh tarihi olarak 1122 yılı Zi'l-ka'de ayının 15. günü şeklinde bir kayıt yer almaktadır. Risâle "Mustafa el-Hanefî el-Mâtüridî el-Mısrî el-Kaysûnî" tarafından İstanbul Çifte Paşa Medresesi'nde istinsâh edilmiştir. Mukâbele kaydının bulunmaması ve geç bir tarihte istinsâh edilmiş olması sebebiyle mukâbelede esas alınan nüshalar arasına dahil edilmemiştir.

Eser adı “ رسالة على بدأ الامالي وما المعدوم مرئيا وشيئا “ olarak verilmiş olup müellif adı olarak ” ابراهيم الكردي المدني “ bilgisi yazılmıştır.

13. Hekimoğlu

Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Bölümü 942 demirbaş numarasında kayıtlı bu nüsha, “*Risâle fî tahkîki kavli'l-Ferğâni fî bed'i'l-emâlî*” şeklinde kaydedilmiştir. Bir mecmûa içerisinde yer alan risâlede, eser adı ve müellif ismi yer almamaktadır. Mecmûanın 108-122 varakları arasında yer alan risâle, tâlik yazısı ile yazılmış olup 15 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 33 satır şeklinde yazılmıştır. Birtakım düzeltmeler dışında eserin kenarlarında herhangi bir not yer almamaktadır. Müstensih olarak “Abdurrahman b. Muhammed”, istinsâh tarihi olarak, 1135 yılı Rebiü'l-âhir ayının 16'sı şeklinde bir bilgi yer almaktadır. Geç bir tarihte istinsâh edildiği gerekçesiyle bu nüsha da mukabele için esas alınan nüshalar arasına dâhil edilmemiştir.

14. Marmara İlahiyat

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümünde 571 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan bu nüsha Kûrânî'ye ait birtakım risâlelerin yer aldığı bir mecmûa içerisinde yer almaktadır. 42-69 varak arasında yer alan nüsha çizgili bir defter üzerinde istinsâh edilmiştir. Bu nüshanın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Hamidiye (nr. 1440) nüshasından veya her iki risâlenin istinsah edildiği nüshadan istinsâh edildiğini düşünmekteyiz. Zira incelediğimiz kadarıyla her iki risâlenin yanlışları dahi birebir örtüşmektedirler.

C. NÜSHA SEÇİMİ

Risâlenin, müellife ait bir nüshasının bulunmaması sebebiyle tahkik işlemini mevcut nüshalar arasından üç nüshayı seçerek asıl metni ortaya koymaya çalıştık. Risâlenin, ayrıntılarını “Risâlenin Nüshaları” bölümünde verdiğimiz on dört nüshasını temin ettik. Yurtdışında bulunan nüshalara ulaşma imkânımız bulunmadığından dolayı, Türkiye'de bulunan söz konusu on dört nüsha arasından seçim işlemini gerçekleştirdik.

Temel nüsha olarak Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümünde 1280 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan nüshayı seçtik. Söz konusu nüshanın ana nüsha olarak seçilmesinde, hicrî 1085 tarihinde kaleme alınan risâleye yakın bir tarihte (h.1090) istinsâh edilmesi, müellif nüshasına mukabelede bulunulduğu ve okunaklı bir yazı ile kaleme alınmış

olmakla birlikte yok denecek kadar az sayıda tashih görmüş olması gibi kriterler göz önünde bulundurulmuştur.

Türkiye'de Beyazıt Devlet Kütüphanes'inde 2842 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan nüsha, risâlenin yazım tarihine yakın bir tarihte (h. 1086) istinsâh edilmiş olması ve üzerinde mukâbele kaydının bulunması nedeniyle, seçilmiş olan üç nüsha arasına dâhil edilmiştir.

Seçilen üçüncü nüsha ise, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye bölümü 1440 demirbaş numarası ile kayıtlı bulunan nüshadır. Müellifin öğrencisinin nüshası ile mukabele edildiğinden dolayı, tahkikte başvurulacak üçüncü nüsha olarak belirlenmiştir. Geriye kalan diğer nüshaların neden bu nüshalar arasına dâhil edilmediklerine dair bilgilere "Risâlenin Nüshaları" bölümünde ilgili başlıklar altında yer verilmiştir.

D. TAHKİKTE İZLENEN YÖNTEM

Öncelikle çalışmamıza konu olan eserin ulaşabildiğimiz tüm nüshalarını temin ettik. Bunlar arasından üçünü mukâbele için seçtik. Yazma nüsha seçimini gerçekleştirirken, ayrıntısını "Nüsha Seçimi" başlığı altında verdiğimiz üzere, istinsâh tarihi, müstensih ve mukâbele kaydı gibi kriterleri dikkate aldık. Bununla birlikte metnin ortaya çıkarılması sürecinde ihtiyaç anında, temin edilen söz konusu diğer nüshalara da müracaat ettik. Seçilen nüshaları bulundukları kütüphanelerdeki bölüm adlarının baş harfleri ile kodladık. Sayfa numaralandırması için, seçmiş olduğumuz üç nüsha arasından Süleymaniye Ktp. Carullah bölümünde yer alan nüshayı esas alarak bu nüshaya göre sayfaların ön ve arka yüzünü belirtmek amacıyla ilgili sayfaların başına " [و١]/ [ظ١]/ " işaretlerini koyduk.

Okuyucuya kolaylık sağlaması adına, metnin diziminde birtakım düzenlemeler gerçekleştirdik. Metni paragraflara ayırdık ve noktalama işlemini gerçekleştirdik. Metnin yazımında günümüz imlâ kurallarını gözettik. Paragraflara ayırırken metnin konu bütünlüğünü dikkate almaya özen gösterdik. Metinde geçen eser isimlerini "Bold" karakterle yazdık. Ta'zîm ve duâ ifadeleri, seçmiş olduğumuz Carullah bölümündeki nüshada nasıl yazılmış ise o şekilde yazılmış, diğer nüshalarda yer alan bu ifadelerdeki farklılıklar nüsha farklılığı olarak gösterilmemiştir.

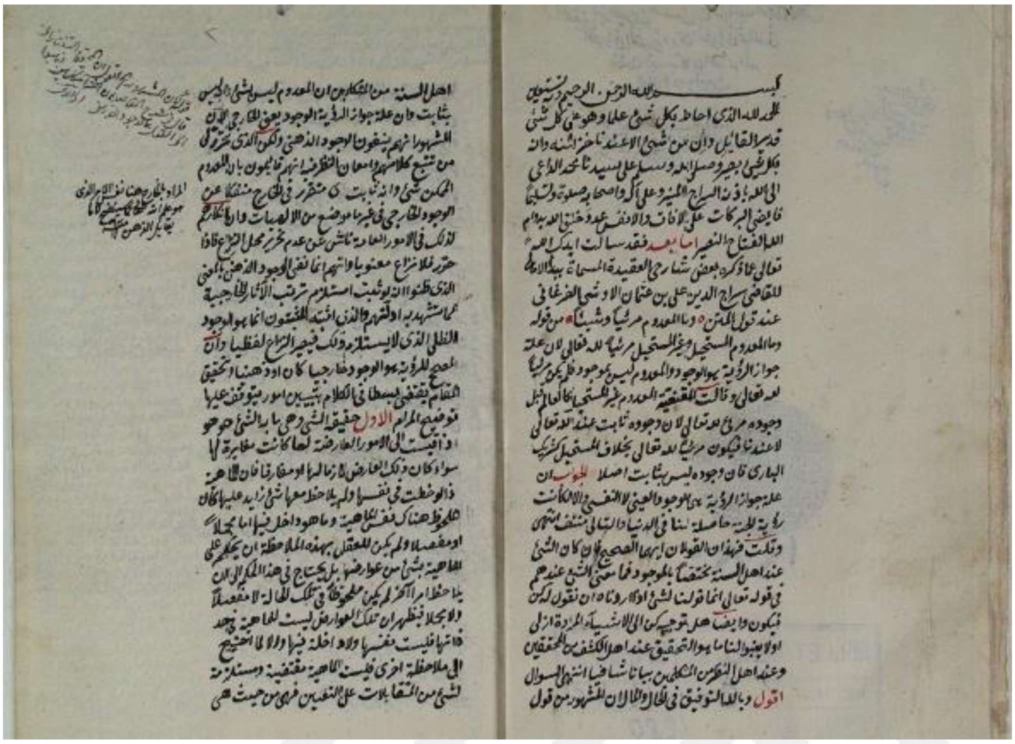
Metin içerisinde geçen âyetleri çiçekli parantez " «» " içine alarak Bold karakterde yazdık, dipnotta sûre adını, sûrenin ve âyetin numarasını belirttik. Hadislerin kaynaklarını ise

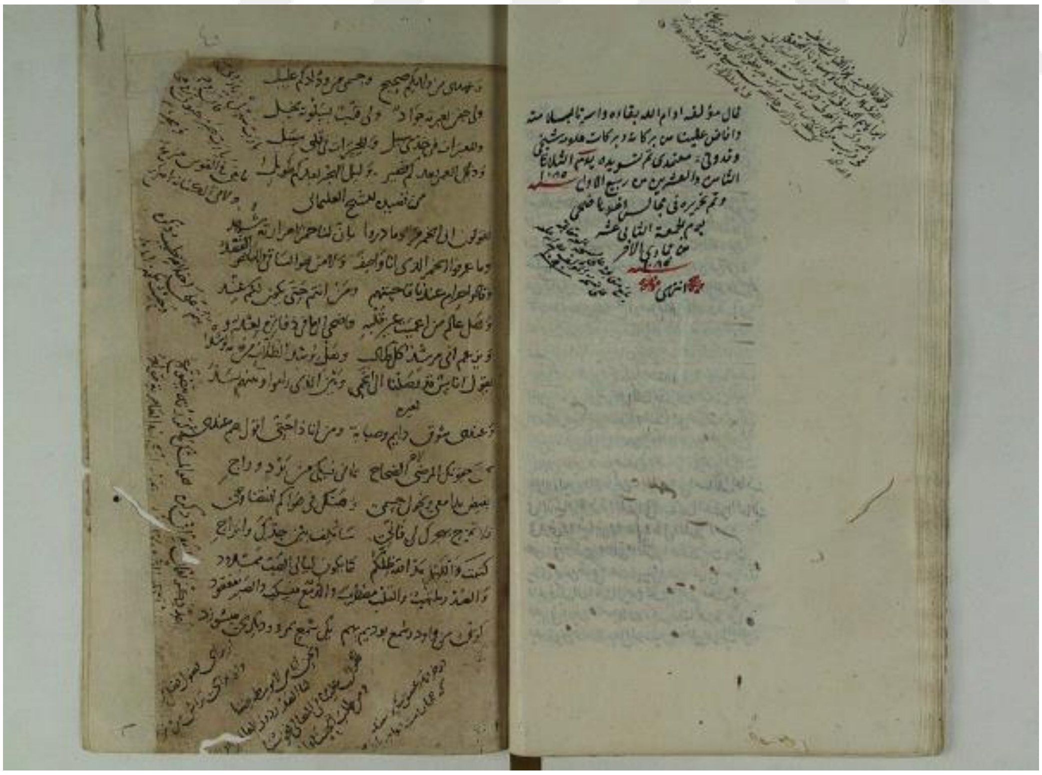
Wensinck'e ait *Concordance* sisteminde gösterdik. Hadislerin kaynakları belirtilirken Kütüb-i Sitte'de yer alması durumunda sadece ilgili eseri, şâyet bunlarda yoksa kronolojik olarak en erken tarihte kaleme alınmış olan eseri önceledik. Metin içerisinde yapılmış olan alıntıları, birincil kaynaklarına müracaat ederek kontrol ettikten sonra, üç satırdan kısa olmaları durumunda, bunları " «» " işareti içerisinde gösterdik. Üç satırdan uzun olan alıntılar ise sayfanın sağ ve sol taraflardan birer santim içeriye doğru alarak içerlek şeklinde düzenledik. Alıntılanan metnin asıl kaynağı ile farklılık arz etmesi durumunda, metne müdâhale etmedik. Nitekim müellifin mânada değişikliğe sebebiyet vermeyecek derecede farklı aktarımlarda bulunduğu görülmektedir. Alıntıların kaynaklarını dipnotta gösterirken Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kurallarına bağlı kaldık.

Nüshalar arasındaki farklıkları dipnotta belirtirken, herhangi bir nüshada eksiklik olması durumunda " ج – الكلام. ", fazlalık durumunda " ج + الكلام. ", kelimenin farklı yazılması durumunda ise " ج: الكلام. " örneklerindeki gibi, önce nüsha için belirlemiş olduğumuz harfi; sonrasında eksiklik, fazlalık veya farklılığı belirten işareti sonrasında da ilgili kelimeyi yazarak farklılıkları gösterdik. Hâmişte belirtilen metindeki değişiklikleri dipnotta verdikten sonra bunu belirtmek amacıyla dipnotu " صح هامش " ile bitirdik. Bununla birlikte seçmiş olduğumuz üç nüshanın hâmişlerinde yer alan ek bilgiler, izâhatlar vs. gibi mâlümâtı, faydalı olacağını düşündüğümüz yerlerde " وفي هامش x " şeklinde göstererek dipnot kısmına ekledik.

Eserde adı geçen ve tanıtımına dair haklarında bilgi verilmesi ihtiyacı hissedilen kitap ve şahıslar hakkında dipnotta belirtmek sûretiyle tanıtıcı bilgilere yer verilmiş ve metin içerisinde adı geçen şahısların vefât tarihleri dipnot kısmında parantez içerisinde eklenmiştir. Vefât tarihine dair bilgiler, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* esas alınarak yazılmıştır. Aynı şekilde metin içerinde geçen kavramların da dipnotta açıklanmasına çalışılmıştır. Eklenen bu tür açıklamaların uzun olmamasına dikkat edilmiştir. Bununla birlikte herkesçe bilinen meşhur şahıs, eser ve açıklanılmasına ihtiyaç duyulmayacağını düşündüğümüz kavramlar hakkında, bilgi verilmesine gerek duyulmamıştır.

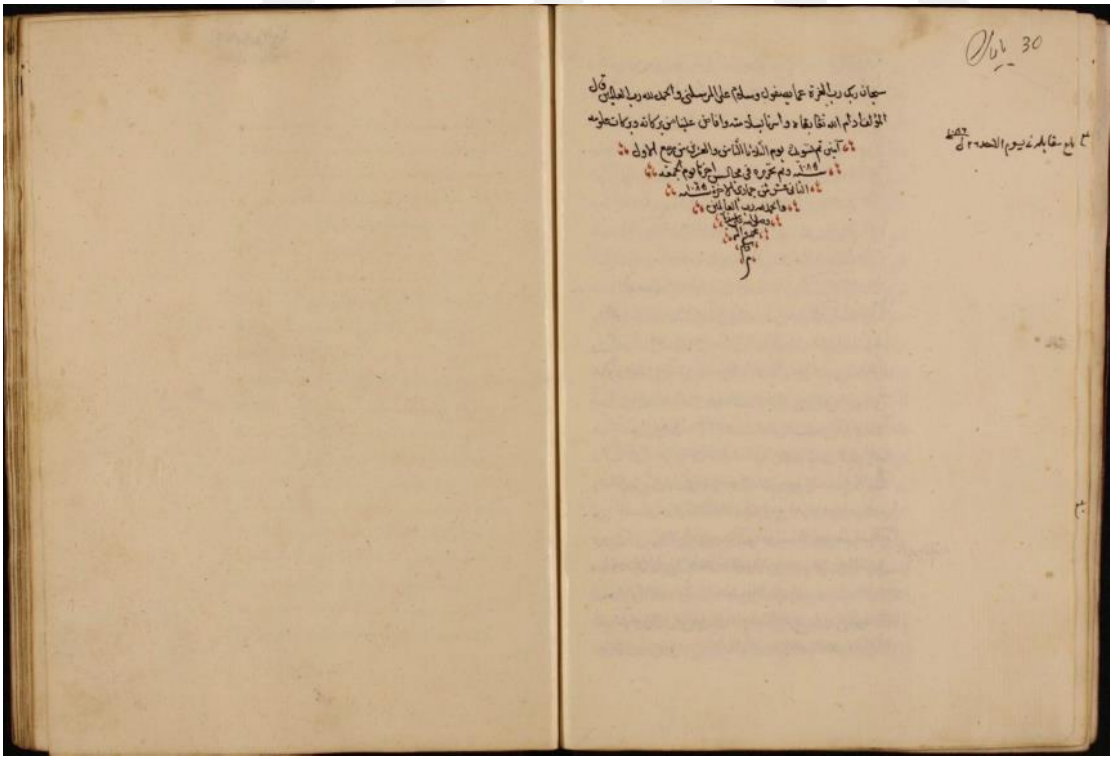
E. NÜSHA ÖRNEKLERİ



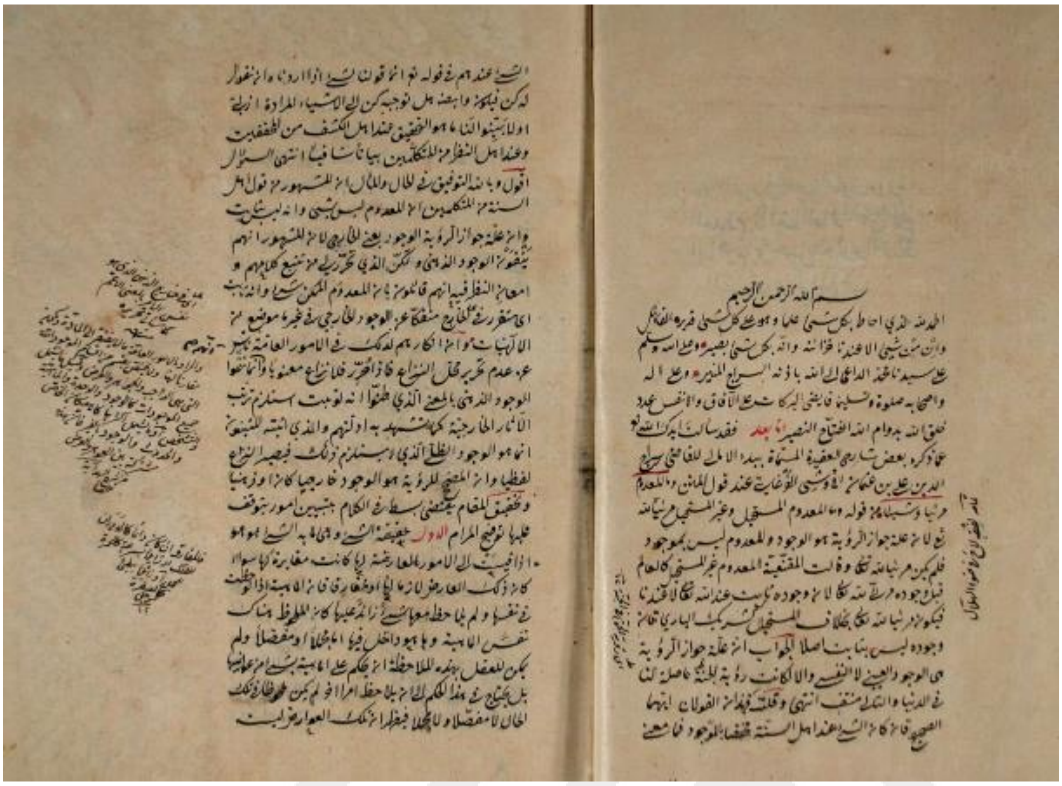


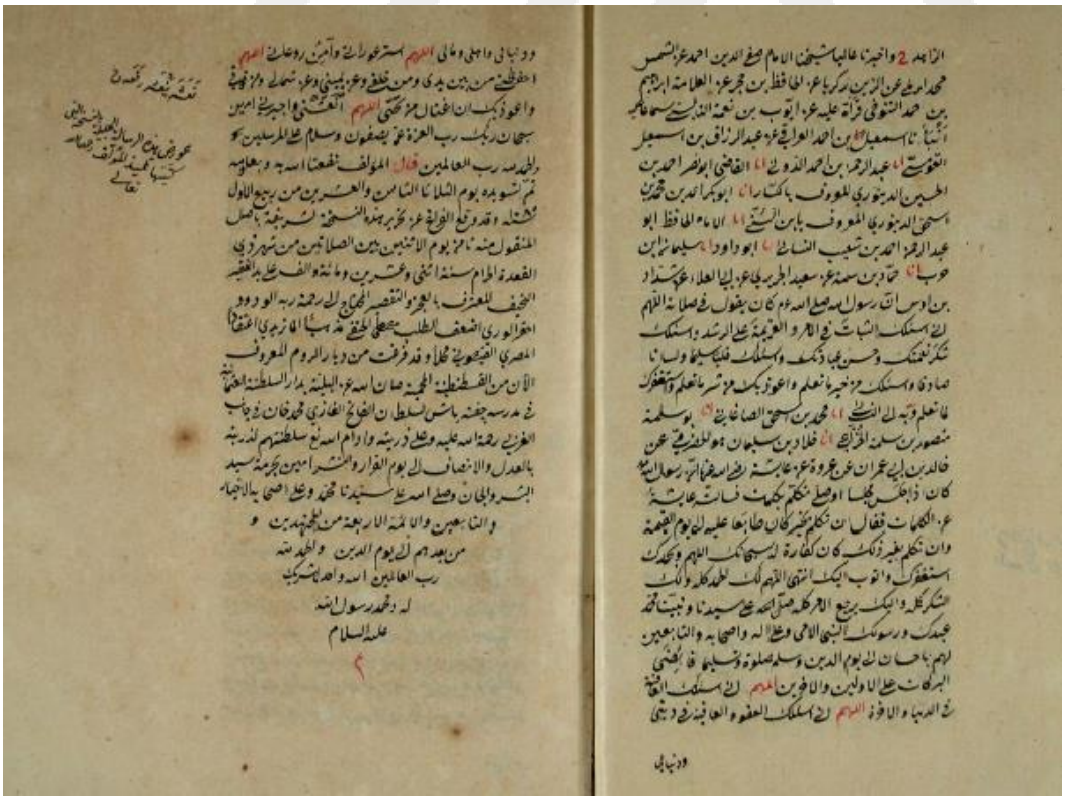
Ek-1: Carullah nr. 1280 kayıtlı nüshanın ilk ve son sayfaları **(ج)**.



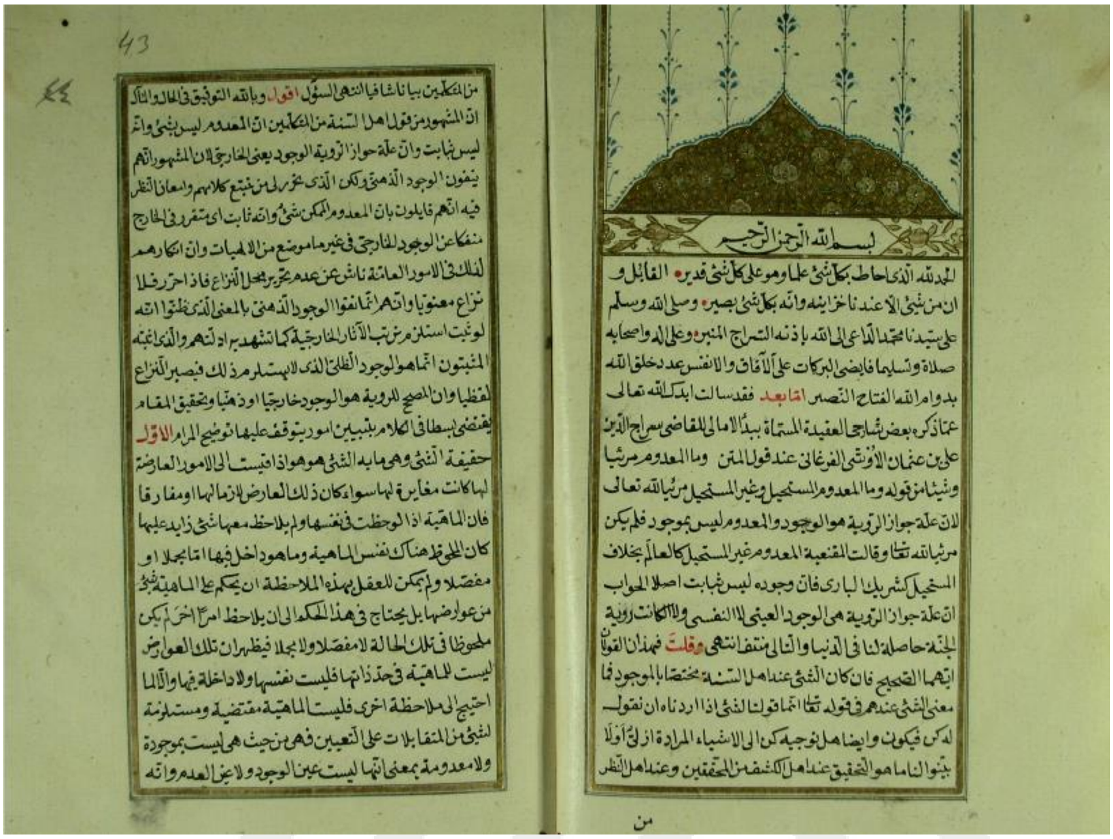


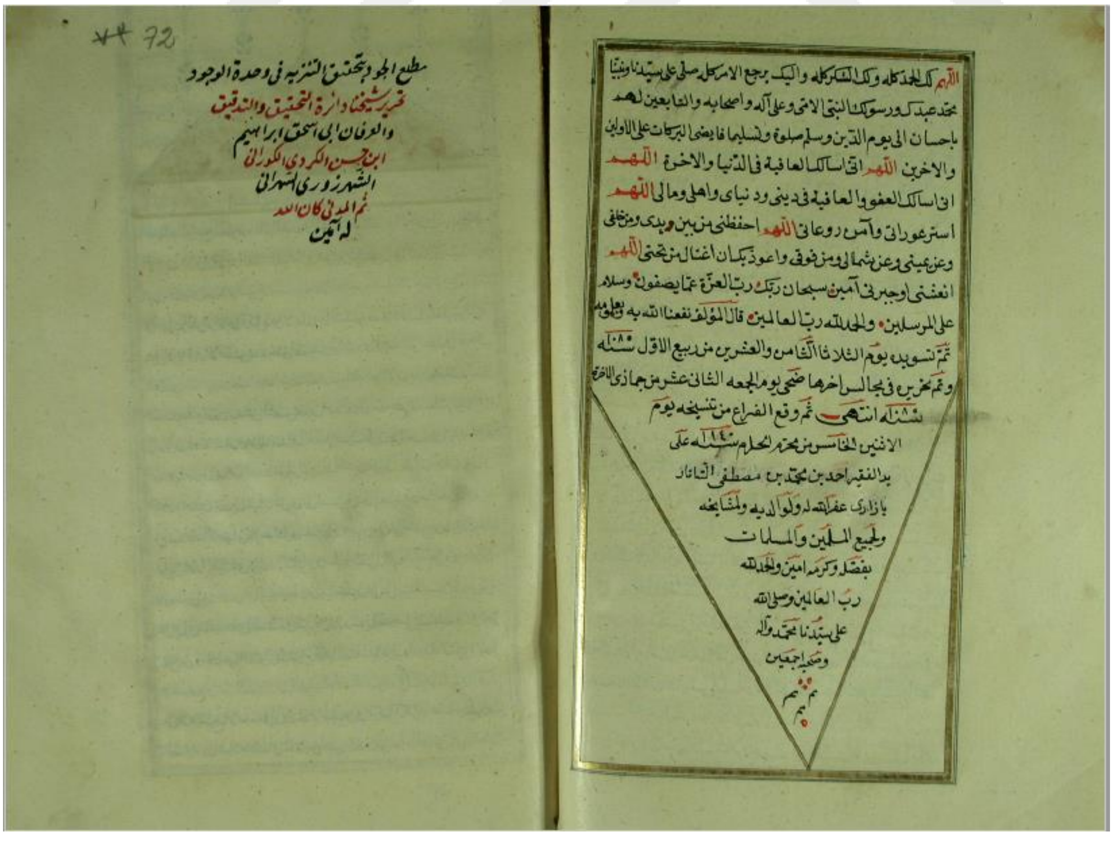
Ek-2: Beyazıd nr. 2842 kayıtlı nüshanın ilk ve son sayfaları **(ب)**.



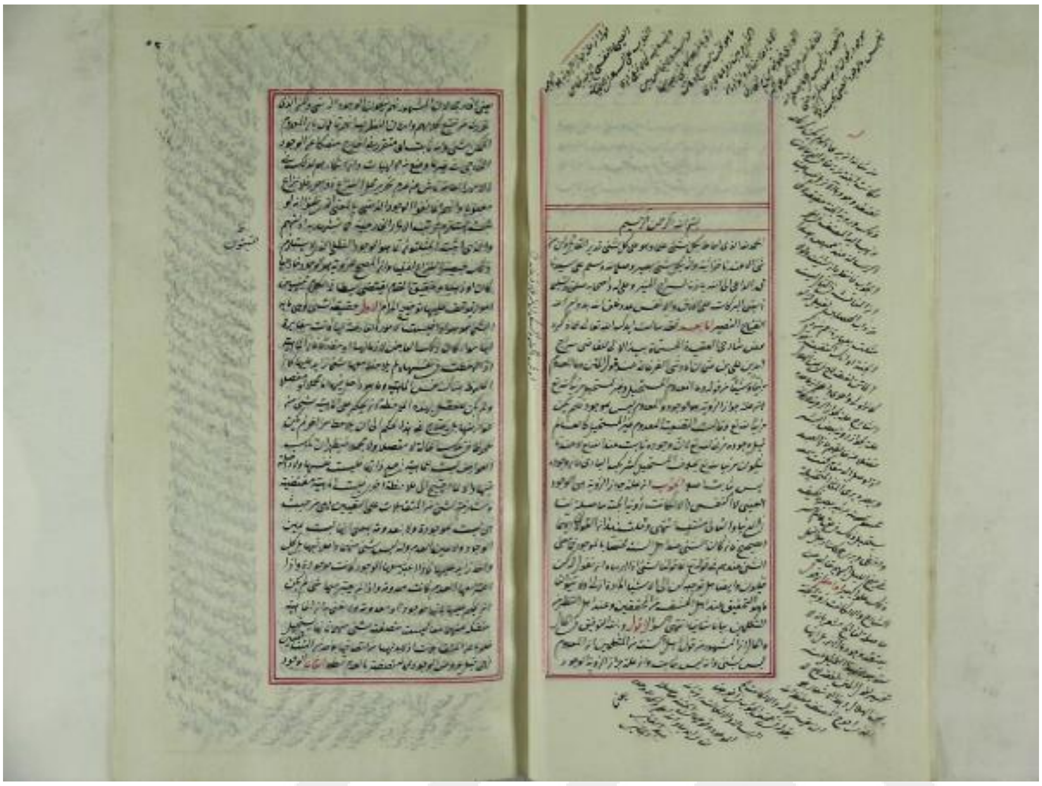


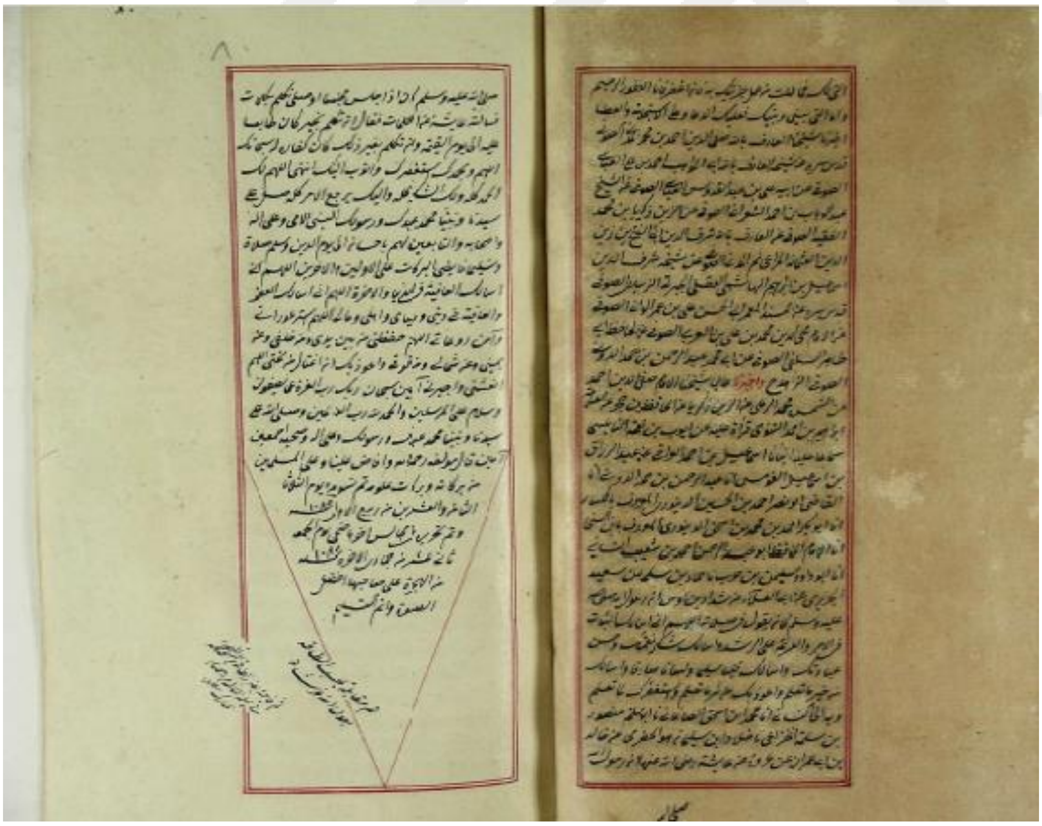
Ek-3: Hamidiye nr. 1440 kayıtlı nüshanın ilk ve son sayfaları **(ج)**.





Ek-4: Ayasofya nr. 2169 kayıtlı nüshanın ilk ve son sayfaları.



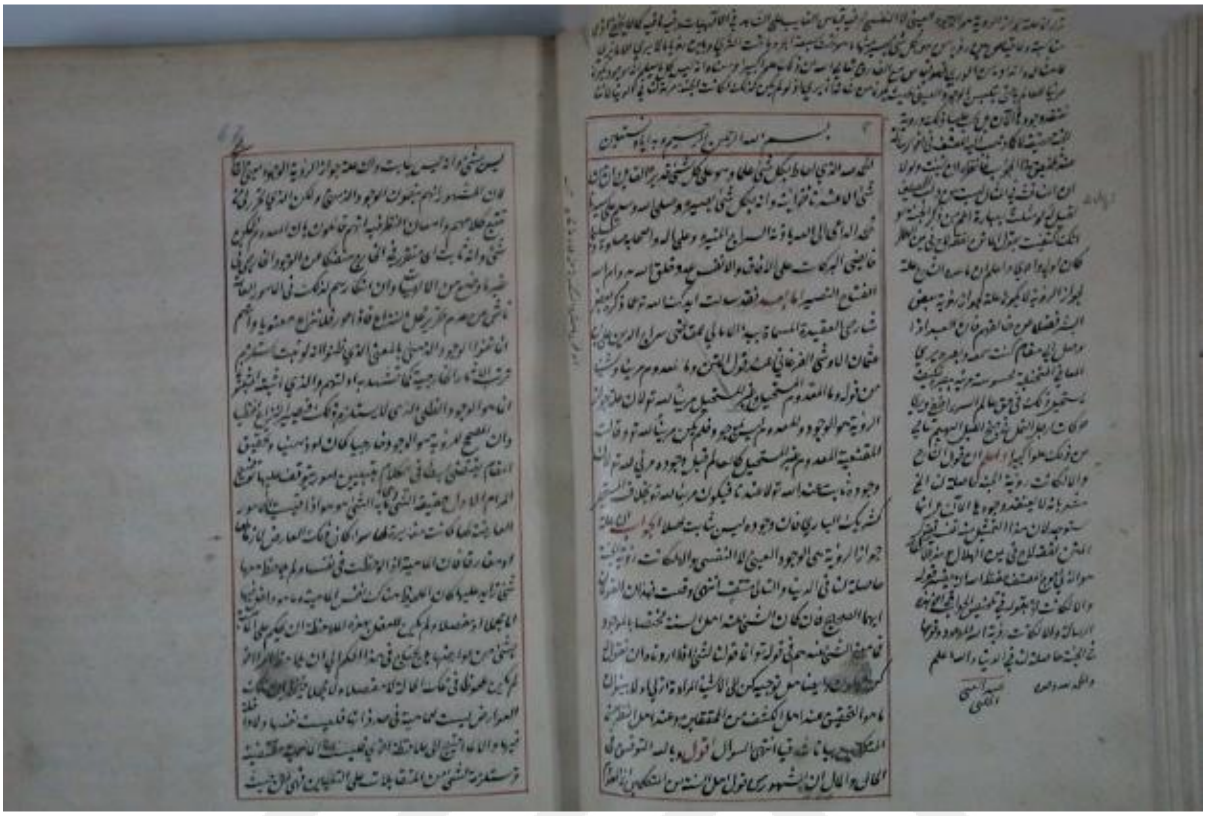


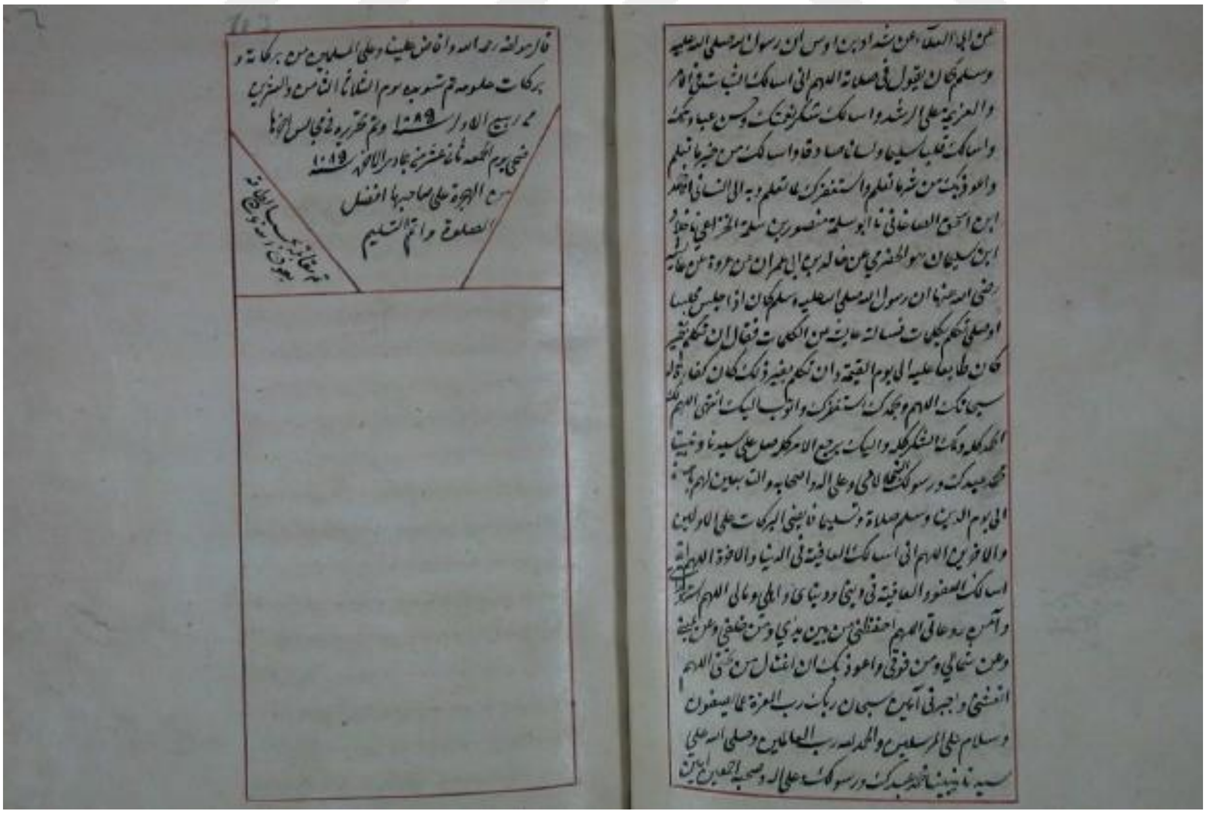
Ek-5: Hamidiye nr. 1443 kayıtlı nüshanın ilk ve son sayfaları.



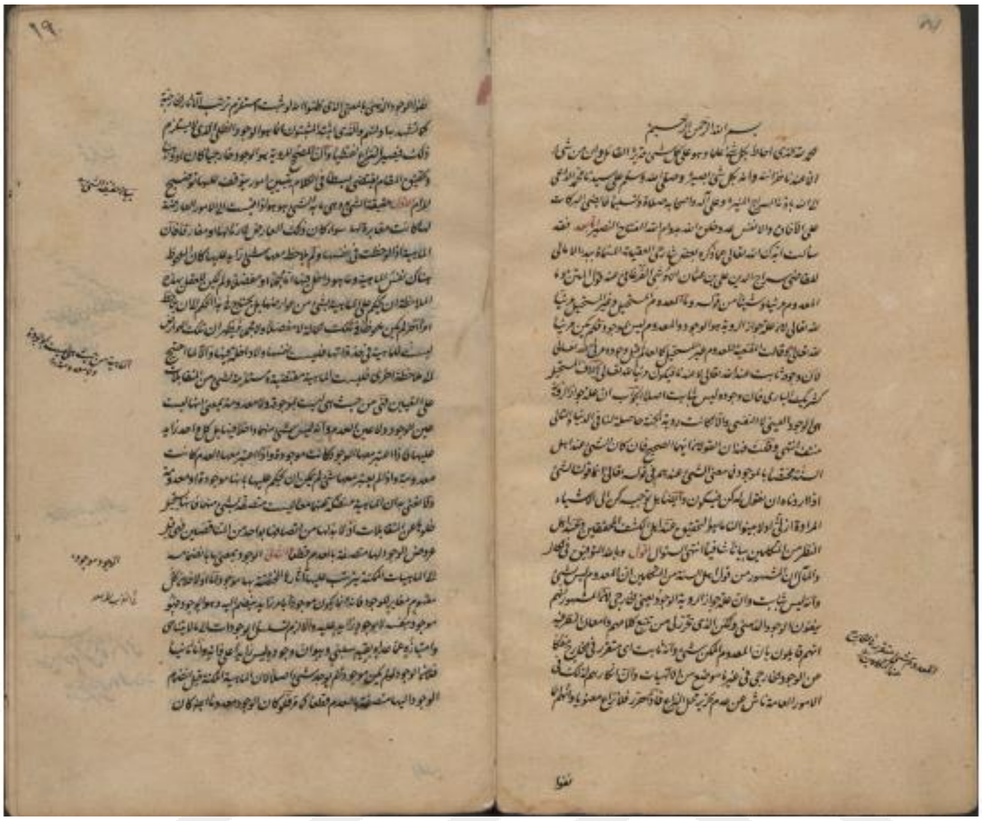


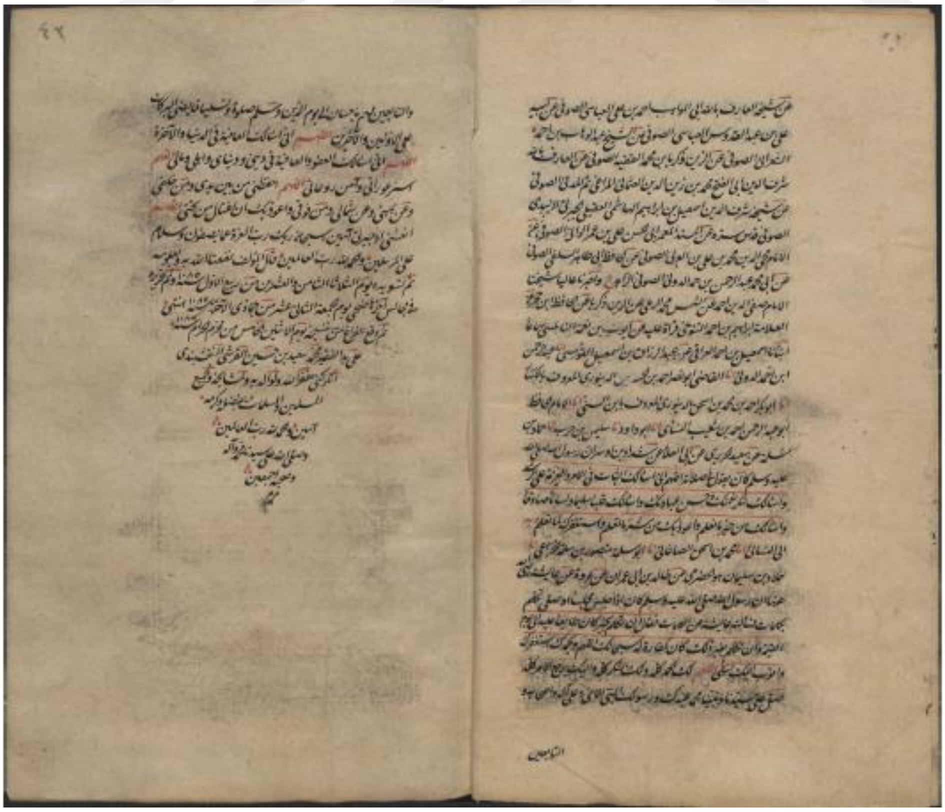
Ek-6: Damad İbrahim nr. 1150 kayıtlı nüshanın ilk ve son sayfaları.





Ek-7: Reşid Efendi nr. 996 kayıtlı nüshanın ilk ve son sayfaları.



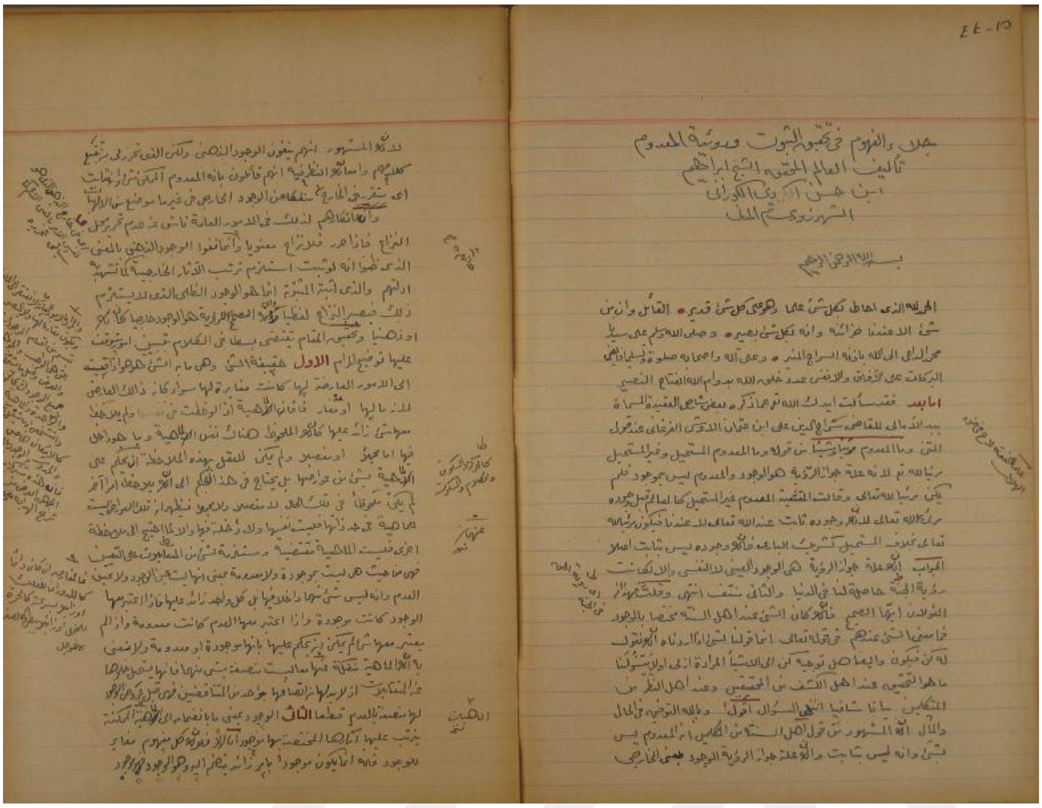


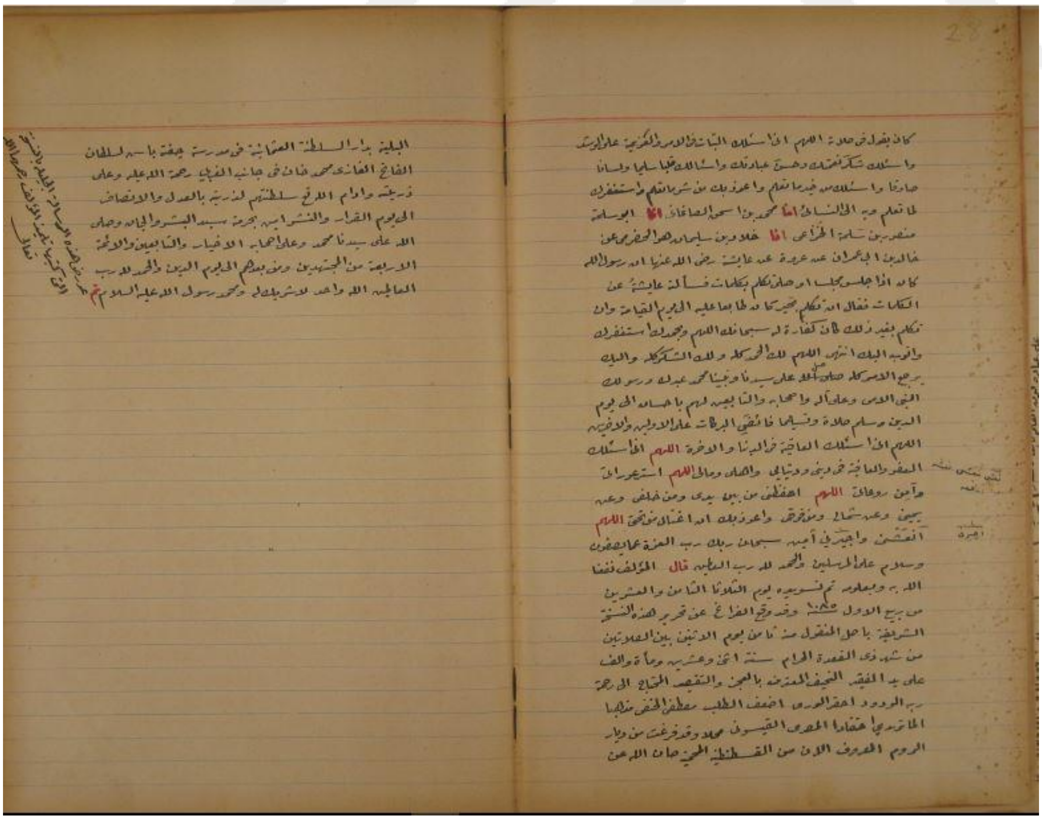
Ek-8: Nadir Eserler nr. 2816 kayıtlı nüshanın ilk ve son sayfaları.





Ek-9: Veliyüddin nr. 3215 kayıtlı nüshanın ilk ve son sayfaları.





Ek-10: Marmara İlahiyat Ktp., nr. 571 kayıtlı nüshanın ilk ve son sayfaları.

SONUÇ

XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında yaşamış olan İbrahim Kûrânî, ilmî ve sûfî kişiliği ile yaşadığı dönemde öne çıkan âlimlerden biri olmuştur. Başta memleketi Gürân olmak üzere muhtelif beldelere seferler düzenleyerek ders alma/verme ve eser te'lif etme gibi ilmî faaliyetler içerisinde bulunmuş, hayatının büyük bir kısmını ilmî uğraş içerisinde geçirmiş ve birçok talebe yetiştirmiştir. Medine'ye yerleşmesi ve burada muhtelif bölgelerden gelen öğrencilere vermiş olduğu dersler ile etkileri özellikle Orta Asya bölgesi olmak üzere dünyanın muhtelif yerlerinde görülmektedir. Eserlerinin neredeyse tamamının günümüze ulaştığı böyle bir âlimin yeterince çalışmaya konu olmaması, onun İslâm düşüncesindeki katkı ve değerlendirmelerinin ortaya konulmadığı görülmektedir.

Kûrânî, bu ilmî uğraşın bir neticesi olarak seksene yakın eser te'lif etmiştir. Eserlerinin farklı alanlara dair oluşu, sadece bir alana yönelik değil kelâm, tasavvuf, hadis, tefsir ve dil gibi ilim dallarında da eser te'lif edebilecek yetkinlikte olduğunun bir göstergesidir. Kendisinin pek çok soruya muhatap oluşu ve eserlerinin çoğunu bunlara cevap olarak kaleme alışı, onun ilmine itibar edilen bir âlim oluşunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Müellif müstakil te'lifler verdiği gibi, bazı eserlere şerh ve hâşiyeler de yazmıştır. Eserleri arasında kendisine mektup ile yöneltilen sorulara cevâben kaleme almış olduğu risâlelerin sayısı oldukça fazladır.

Kûrânî'nin, eserlerinde kelâm ve tasavvuf alanlarındaki birtakım konuları yoğun bir şekilde ele aldığı ve bunlar üzerine birden fazla eser te'lif ettiği görülmektedir. Müellifin benimsemiş olduğu bazı görüşler çerçevesinde eleştiri ve sorulara muhatap oluşu bunda etkili olmuştur. Bu noktada kelâm ilminin ana konuları arasında yoğun tartışmaların yaşandığı kader ve kazâ konuları ile bunlara bağlı olarak tartışılan kesb, ef'âl-i ibâd, kudret ve istitaât gibi meselelerde Kûrânî'nin de bu tartışmalara katıldığı ve birden fazla risâle yazdığı görülmektedir. Tasavvuf alanında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimseyen ve savunucusu konumunda bir sûfî olması itibariyle başta vahdet-i vücûd, ittihâd, tecsîm ve a'yân-ı sâbite, genel olarak ise mutasavvıflara yöneltilen eleştirilere cevap maksadıyla eserler kaleme almıştır.

Kelâm ilminde kaleme almış olduğu eserlerden biri de çalışmamıza konu olan "*Cilâu'l-fuhûm fî Tahkîki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Mâ'dûm*" adlı eseridir. Tahkikini yaptığımız eserin yazmalarının, birden fazla ülkenin çeşitli kütüphanelerinde bulunması, Kûrânî'nin eserlerinin talep gördüğünün bir kanıtı olarak kabul edilebilir. Ülkemizdeki kütüphanelerde on dört nüshasını bulabildiğimiz eserin tahkikini, "tahkikte izlenen yöntem" başlığı altında belirttiğimiz kriterleri gözeterek seçmiş olduğumuz üç nüsha üzerinden gerçekleştirdik.

Diğer pek çok eseri gibi bu risâle de müellife yöneltilen bir soru üzerine kaleme alınmıştır. Sorunun, kelâmcılar ve mutasavvıflara göre cevaplandırılması yönündeki isteğe bağlı olarak müellif, her iki zümrenin konuya dair yaklaşımlarını sunmaya açlışmıştır. Risâle, erken dönemden itibaren İslâm düşüncesinde tartışmalara konu olan ma'dûm ve ma'dûmların Allah tarafından ru'yeti meselesini içermektedir. Bununla birlikte ma'dûm meselesi ile bağlantılı olan mâhiyet, mâhiyet-vücûd ayrımı, mâhiyetlerin meculiyetleri ve zihnî varlık gibi konuları da içermektedir. Ayrıca söz konusu meselenin tasavvuf ilmi içerisinde tartışma zemini olan a'yân-ı sâbite meselesi de ele alınan bir diğer konudur.

İslâm filozoflarının da kabul ettiği gibi mâhiyet-vücûd ayrımını kabul eden Kûrânî, buna bağlı olarak ma'dûmun şey ve sâbit olduğunu kabul etmektedir. Kûrânî'ye göre Sünnî kelâmcıların "şey" lafzını kullanım yaygınlığına bakarak onu, sadece "mevcûd" ile sınırlandırmaları isabetli değildir. Kûrânî, "Şey" lafzını mevcûd ile sınırlamayarak onun ister mevcûd ister ma'dûm olsun bütün ma'lûm olanları kapsadığını belirterek Mu'tezilenin görüşleri doğrultusunda fikir beyân etmektedir. Mu'tezile'den farklı olarak ma'dûmun sübûtu ile Allah'ın ilminde sabit oluşunu kabul etmektedir. Bu görüşü itibariyle de Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin çizgisinde fikir beyan etmekteir. Bununla birlikte ona göre Sünnî kelâmcılar her ne kadar kabul etmeseler de, benimsemiş oldukları bir takım ilâhiyât konuları ma'dûmun sübût ve şeyiyyetini gerektirmektedir. Kûrânî, onların bu reddinin, tartışmanın bağlamını yakalayamamaları ve inkârlarının lafzî düzeyde olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.

Ma'dûmun şeyiyyeti iddiasıyla birlikte zihnî varlığında kabulünü gerekli gören müellif, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da aslında zihnî varlığı kabul ettikleri iddiasındadır. Kitap ve Sünnet ile birlikte kendilerinin benimsemiş oldukları bazı görüşlerin de buna delil olduğunu belirterek konuyla ilgili fıkhî meselelerden de görüşlerine dayanak getirmektedir. Bu noktada dört fıkhî mezhepten nakillerde bulunan müellif, namazda hapşıran birinin içinden "elhamdülillah" demesi, yine namazda içinden peygamberimize salât getirmesi ve helâda iken hapşırdığında kalbiyle hamd etmesi gibi görüşleri zihnî varlığa delil olarak sunmaktadır.

Müellif risâlede oldukça fazla kaynağa müracaat etmiştir. Bunlardan özellikle ön plana çıkan iki eser olarak Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf'ı* ve İbnü'l-Arabî'nin *el-Fûtûhâtü'l-Mekkiyye'si* gösterilebilir. Kûrânî, kelâmcıların görüşlerini sunarken *Şerhu'l-Mevâkıf'tan,* a'yân-ı sâbiteyi açıklamaya çalışırken de *el-Fûtûhâtü'l-Mekkiyye*'den alıntı ve aktarımlarda bulunmaktadır. Yapmış olduğu hemen hemen bütün alıntılarda eser, müellif hatta bölüm bilgisi veren Kûrânî, filozofların ve mu'tezilîlerin görüşlerine yer verdiği kısımlarda ise aynı hassâsiyeti göstermeyişi dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

AFÎFÎ, Ebu'l-'Alâ, "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi İle İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", çev. Cağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa: 1994), c. VI, sy. 6, s. 267-276

ALPER, Hülya. "Yokluk nedir? Seyfeddin el-âmıdî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İÜİFD*. (İstanbul 2013), Sayı 28.

ARUÇİ, Muhammed, "Nûreddin Sâbûnî", *DİA*, XXXV, 2008, 360-361.

ATAY, HüseyiN, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: AÜİF Yayınları 1974.

____, Hüseyin, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı 2001.

AYYÂŞÎ, Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr, *er-Rihletü'l-Ayyâşiyye mai'l-mevâid*, Rabat: Matbuât Dâr el-Mağrib li't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1977.

BAĞDÂDÎ, Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

BAĞDATLI, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, Beyrut: Dâru İhyâu't-türasi'l-Arabî ty..

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-IX, Dâru Tavki'n-Necât, 2002.

BURSALI, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1914.

CEYHAN, Semih, "Tecellî", DİA, XI, 2011, s. 241-243.

CİCİ, Recep, "Kûrânî", *DİA*, XXVI, 2002, s. 426-427.

COPTY, Atallah S., "Ibrahim Ibn Hasan al-Kūrānī's Attitude to the Vocal Remembrance (Dhikr jahrī)", *Zwischen Alltag und Schrifikultur: Horizonte des Individuellen in der arabīschen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, ed. Stefan Reicshmuth, v.dğr., Beirut: Ergo Verlag Würzburg in Kommission, 2008, s. 179-190.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l kütübi'l-ilmiyye, 1973.

_______, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

DEMİR, Osman, "Teselsül", *DİA*, XXXX, 2011, s. 536-538.

DEMİRLİ, Ekrem, "et-Tuhfetü'l-mürsele", *DİA*, XXXXI, 2012, s. 358-359.

DURMUŞ, İsmail, "el-Avâmilü'l-mie", *DİA*, IV 1991, 106-107.

EFENDİOĞLU, Mehmet, "Müselsel", *DİA*, XXXII, 2006, s. 85-86.

ELÂGÖZ, İmran, *Sûfiye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin "Tenbîhü'l-'Ukûl" Adlı Eseri,* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2003.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan, *el-İbâne*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık 2010

GEMİ, Ahmet, *İbrahim Kûrânî'nin "İnbâhu'l-Enbâh 'alâ Tahkîkil i'râbi lâ İlâhe İllalah" Adlı Eserinin Tahkîki*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: 2013,

_____, "İbrahim Kûrânî'nin "Ucâle fî İ'râbi lâ İlâhe İllallah" Adlı Eseri", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, (Erzurum: 2015), c. XIX, sy: 62, s. 717-734.

GUİLLAUME, Alfred, "Al-Lum'at al-Saniya fî tahqîq al-ilqâ fi'l-umniyâ by Ibrahim al-Kûrânî"*, BSOAS*, 1957, C. X s. 291-303.

GÖRGÜN, Tahsin, "Mahiyet", *DİA*, XXVII, 2003, s. 336-338.

GÖMBEYAZ, Kadir, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", Tevfik Yücedoğru v. Dğr. (ed.), *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) - Bildiriler –* , Bursa: 2010, s. 506-510.

GÖRMEZ, Mehmet, "Sâgânî", *DİA*, XXXV, 2008, s. 487-489.

KANDEMİR, M. Yaşar ve KARAHAN, Abdülkadir, "Kırk Hadis", DİA, XXV, 2002, s. 467-473.

KÂDİRÎ, Muhammed b. et-Tayyib, *Neşrü'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdî aşr ve's-sânî*, thk. Muhammed Haccî - Ahmed Tevfîk, Rabat: Mektebet't-tâlib, 1986.

KAŞ, Murat, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: 2017.

KEHHÂLE, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

KOCA, Muhammet Ali, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti Ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), İstanbul: 2013.

KOLOĞLU, Orhan Ş., "Osmanlı Kelâm Geleneği çerçevesinde Molla Fenârî", *Tevfik Yücedoğru v. Dğr. (ed.), Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) - Bildiriler – , Bursa: 2010,* s. 375-395.

KÛRÂNÎ, İbrahim, *Cilâu'l-Fuhûm fi Tahkîki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Mâ'dûm*, Süleymaniye Ktp., Carullah, vr. 1-40.

______, İbrahim, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3626, vr. 5-28.

______, İbrahim, *eş-Şerh alâ bahsi'l-'ilm*, Süleymaniye Ktp., Laleli, vr. 71-107.

MURÂDÎ, Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988.

NESEFÎ, Ebü'l-Berekât, *Şerhu'l-Umde fî akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012.

ÖĞÜT, Salim, "İstihâre", *DİA*, XXIII, 2001, s. 333-334.

ÖNGÖREN, Reşat, "Kuşâşî, *DİA*, XXVI, 2002, s. 470-471.

ÖZ, Mustafa, Mustafa Öz, "Mukanna' el-Horasânî", *DİA*, XXXI, 2006, s. 124-125.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y..

TAYLAN, Necip, "Bilgi", *DİA*, VI, 1992, s. 157-161.

TOPALOĞLU, Bekir, *Emâlî Şerhî*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

________, ve ÇELEBİ, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınlar, 2013.

ULUDAĞ, Süleyman, “A’yân-I Sâbite", *DİA,* IV, 1991, s. 198-199.

_______, Süleyman, “Hırka” *DİA*, XVII, 1998, s. 373-374.

_______, Süleyman, “Keşf”, *DİA*, XXV, 2002, s. 315-317.

_______, Süleyman, “Şathiye”, *DİA*, XXXVIII, 2010, s. 370-371.

_______, Süleyman, “Velî”, *DİA*, XXXIII, 2013, s. 25-28.

ZİRİKLÎ, Hayreddin, *el-A'lâm kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine’l-Arabi’l-müsta’ribîn ve’l-müsteşrikîn*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Adem”, *DİA*, I, 1988, s. 356-357.

______, Şevki Yavuz, “Hulûl” *DİA*, XXVIII, 1998, s. 341-344.

______, Şevki Yavuz ve SARIKÇIOĞLU, Ekrem, “Mehdî”, *DİA*, XXVIII, 2003, s. 369-371.

YILMAZ, Ömer, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

YURDAGÜR, Metin, *Bibliyografik bir Kelâm Tarihi Denemesi*, İstanbul: Er-Tu Matbaası 1989.

_________, Metin, “Mümâselet”, *DİA*, XXXI, 2006, s. 556-557.

_________, Metin, *Mâverâünnehir’den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, İstanbul: İFAV Yayınları 2017.

F. RİSÂLENİN TAHKİKLİ METNİ

جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم

للعالم المحقق الشيخ ابراهيم بن حسن الكردي الكوراني الشهرزوري ثم المدني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين[١]

الحمد الله الذى احاط بكل شيء علما وهو على كلي شيء قدير، القائل ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**﴾[٢] و﴿**إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ**﴾[٣] وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الداعي إلى الله بإذنه السراج المنير، وعلى آله وأصحابه صلاة وتسليما فائض البركات على الآفاق والأنفس عدد خلق الله بدوام الله الفتاح النصير.

أما بعد، فقد سألتَ أيدك الله تعالى عما ذَكَره بعضُ شارحي العقيدة المسماة **ببدء الأمالي**[٤] للقاضي سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني[٥] عند قول المتن «وما المعدوم مرئيا وشيئا»[٦] من قوله:

---

[١] ح – وبه نستعين. | ب: وبه اياه نستعين.

[٢] سورة الحجر، ١٥/٢١.

[٣] سورة الملك، ٦٧/١٩.

[٤] للشيخ الإمام سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني (ت. ٥٧٥ه/١١٧٩م)، في الكلام، وهي مقبولة متداولة، فرغ من نظمها سنة تسع وستين وخمسمائة، شرحها جماعة، منهم: الشيخ شمس الدين محمد النكساري، علي بن سلطان محمد القاري، الشيخ الإمام عز الدين محمد بن أبي بكر بن جماعة، وغيرهم. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/١٣٤٩.

[٥] هو سراج الدين علي بن عثمان بن محمد التيمي الاوشي، الفرغاني، الفقيه الحنفي (ت. ٥٧٥ه/١١٧٩م)، من تصانيفه: **ثواقب الاخبار، غرر الاخبار ودرر الاشعار في الحديث، فتاوى سراجية، قصيدة الامالي، مشارق الانوار شرح نصاب الاخبار**. انظر: **هدية العارفين أسماء المؤلفين واثار المصنفين** لاسماعيل باشا البغدادي، ١/٧٠٠.

[٦] نورالدين علي القاري، **ضوء المعالي على بدء الأمالي**، استانبول: درسعادت، ١٩٨٥م، ص ١١١.

وما المعدوم المستحيل وغير المستحيل مرئيا لله تعالى، لأن علة جواز الرؤية هو الوجود، والمعدوم ليس بموجود، فلم يكن مرئيا لله تعالى. وقالت المقنعية[7] المعدوم غير المستحيل كالعالم قبل وجوده مرئي لله تعالى، لأن وجوده ثابت عند الله تعالى لا عندنا، فيكون مرئياً لله تعالى، بخلاف المستحيل كشريك الباري، فإن وجوده ليس بثابت أصلا. **الجواب** إنّ علة جواز الرؤية هي الوجود العيني[8] لا النفسي، وإلا لكانت رؤية الجنة حاصلة لنا في الدنيا، والتالي منتف انتهى.

وقلتَ: فهذان القولان أيهما الصحيح، فإن كان الشيء عند أهل السنة مختصا بالموجود فما معنى الشيء عندهم في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾؟[9] وايضاً هل توجيه كن إلى الأشياء المرادة ازلي أولا؟ بيّنوا لنا ما هو التحقيق عند أهل الكشف من المحققين وعند أهل النظر من المتكلمين بياناً شافيا. انتهى السؤال.

أقول: وبالله التوفيق في الحال والمآل، أن المشهور من قول **/[١ظ]** أهل السنة من المتكلمين، أن المعدوم ليس بشيء، وأنه ليس بثابت، وأن علة جواز الرؤية الوجود، يعني الخارجي، لأن المشهور انهم ينفون الوجود الذهني، ولكن الذى تحرّر لي من تتبع كلامهم وامعان النظر فيه انهم قائلون بأن المعدوم الممكن شيء وأنه ثابت، أى متقرر في الخارج،[10] منفكا عن الوجود الخارجي في غير ما موضع من الالهيات، وإن انكارهم لذلك في الأمور

---

[7] فهم المبيضة بما وراء نهر جيحون، وكان زعيمهم المعروف بالمقنع ، وكان قد عرف من الهندسة والحيال والنيربحات، وكان على دين الرزامية بمرو، ثم ادعى لنفسه الالهية، ودامت فتنه على المسلمين مقدار اربع عشرة سنة، وكان المقنع قد اباح لاتباعه المحرمات وحرم عليهم القول بالتحريم، واسقط عنهم الصلاة والصيام وسائر العبادات، وزعم لاتباعه انه هو الاله. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ص **٢٥٧-٢٥٨**.

[8] الوجود العيني: هو الموجود المتأصل المتفق عليه، الذى به تحقق ذات الشيء وحقيقته في الخارج. انظر: **معجم المصطلحات الكلامية** لإبراهيم رفاعة، **٢/٣٩٨**.

[9] سورة النحل، **١٦/٤٠**.

[10] وفي هامش ح: أى في خارج الذهن الذى هو نفس الأمر، بالمعنى الاعم كما سيأتي تحريره. | وفي هامش ج: المراد بالخارج هنا نفس الامر الذى هو علم الله تعالى كما سيتضح، لا ما يقابل الذهن.

العامة[١١] ناشيء عن عدم تحرير محل[١٢] النزاع، فإذا حُرِّر فلا نزاع معنوياً، وانهم[١٣] إنما نفوا[١٤] الوجود الذهني بالمعنى الذى ظنّوا أنه لو ثبت استلزم ترتب الآثار الخارجية كما تشهد به ادلتهم،[١٥] والذى اثبته المثبتون إنما هو الوجود الظلي، الذى لا يستلزم ذلك، فيصير النزاع لفظيا، وأن المصحح للرؤية هو الوجود خارجيا كان أو ذهنيا. وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام بتبيين أمور يتوقف عليها توضيح المرام.

الأول: حقيقة الشيء وهي ما به الشيء هو هو، إذا قيست إلى الأمور العارضة لها كانت مغايرة لها، سواء كان ذلك العارض لازما لها أو مفارقا.[١٦] فإن الماهية إذا لوحظت في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفسَ الماهية وما هو داخل فيها إما مجملا أو مفصلا، ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضه، بل يحتاج في هذ الحكم إلى أن يلاحظ امرا آخر، لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا. فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها، فليست نفسها ولا داخلة فيها، وإلا لما احتيج إلى ملاحظة اخرى.

فليست الماهية مقتضية مستلزمة لشيء من المتقابلات[١٧] على التعيين، فهي من حيث هي /[٢و] ليست بموجودة ولا بمعدومة، بمعنى أنها ليست عين الوجود ولاعين العدم، وأنه ليس شيء منهما داخلا فيها، بل كل واحد زائد عليها، فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة، وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة، وإذا لم يعتبر معها

---

[١١] وفي هامش ح: والمراد بالامور العامة ما لا يفتقر إلى المادة، ويكون مقارنا لها، ولا يختص بقسم من اقسام الموجودات التى هي الواجب والجوهر والعرض، وقيل ما يشمل جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية والتشخص، او ما يشمل اكثرها، كالامكان الخاص والحدوث والوجود وبالغير، فان هذه مشتركة بين الجوهر والعرض. من شرح الهداية ملخصا.

[١٢] ب – محل، صح هامش.

[١٣] ح – انهم، صح هامش.

[١٤] ج: نفى.

[١٥] المتكلمون أنكروا الوجود الذهني لانه لو اقتضىٰ تصور الشيء حصوله ذهنا لزم كون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومعوجا، وايضا حصول الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل، انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون** لمحمد علي التهانوي، ٢/ ١٧٧٠.

[١٦] وفي هامش ح: فالمفارق ان كان دائما كالدوران للفلك او زائلا بسرعة كالحمرة للجمل او زائلا ببطئ كالصفرة للرجل.

[١٧] وفي هامش ح: كالحركة والسكون والكلام والسكوت.

شيء لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة، ولا نعني به أن الماهية منفكة عنهما معا، ليست متصفة بشيء منهما، فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات. إذ لابد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين، فهي قبل عروض الوجود لها متصفة بالعدم قطعا.

الثاني: الوجود بمعنى ما بانضمامه إلى الماهيات[18] الممكنة يترتب عليها آثارها[19] المختصة بها موجود. أما أولا، فلأن كل مفهوم مغاير للوجود، فإنه إنما يكون موجودا بأمر زائد ينضم إليه، وهو الوجود، فهو موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه، وإلا لزم تسلسل الوجودات إلى ما لا يتناهى، وامتيازه عما عداه بقيد سلبيّ وهو أن وجوده ليس زائدا على ذاته.

وأما ثانيا، فلأن الوجود لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء أصلا، لأن الماهية الممكنة قبل انضمام الوجود إليها متصفة بالعدم قطعا كما مر، فلو كان الوجود معدوما ايضا كان كالماهية في كونه محتاجا إلى الوجود، وما هو كذلك لا يترتب على الماهية بضمّه إليها آثارها، لأن الوجود على تقدير كونه معدوما ليس فيه بعد العدم إلا افتقاره إلى الوجود. وهذا الوصف بعينه متحقق في الماهية قبل ضمّ الوجود إليها، فلا يحدث للماهية بضم هذا الوجود إليها وصفٌ لم يكن عليه حال عدمها. فلو كان هذا الوجود المفتقر إلى[20] الوجود مفيدا لترتب **/[٢ظ]** الآثار لكانت الماهية مستغنية عن الوجود حال افتقارها إليه، واللازم باطل لإستحالة إجتماع النقيضين. فلابد أن يكون الوجود موجودا بوجود هو نفسه، وإلا لتسلسل أو انتهى إلى وجود موجود بنفسه. والاول باطل، والثاني قاض بأنّ في الوجود وجودا موجودا بنفسه، فهو الوجود لا ما فرضناه معدوما محتاجا إليه[21] في وجوده. ولله الحمد على جوده.

---

[18] ح: الماهيات، صح هامش.

[19] ب: آثرها.

[20] ب + إلى.

[21] ب – إليه.

الثالث: [22] مواطن تحقق الأشياء ثلاثة: نفس الأمر[23] والخارج والذهن. والمراد بنفس الأمر علم الحق تعالى باعتبار عدم مغايرته[24] للذات، فإن علم الحق تعالى له اعتباران، احدهما أنه ليس غير الذات، والثاني أنه ليس

---

[22] و في هامش ج ح: اعلم أن التقرر الذى يقول به المعتزلة اعني الثبوت للمعدوم الممكن في الخارج بين الثبوت العلمي والوجود الخارجي لا دليل عليه تاما، لأن العلم لكونه اضافة محضة أو ذات اضافة يقتضي تمايز الطرفين، فالممكن المعدوم في الخارج متميز ازلا في نفسه لتوقف العلم به على ذلك، وهذا التميز الذاتي للمعدوم الممكن عند اهل الكشف الصحيح إنما تقرره في علم الحق تعالى باعتبار عدم مغايرته للذات لا في الخارج، وكل ما استدلت به المعتزلة على اثباته في الخارج فإنما يدل على ثبوته في العلم، فلهذا قلنا اتباعا لأهل الكشف: مواطن تحقق الاشياء اعني بالمعنى الاعم الشامل للثبوت العلمي والوجودين الخارجي والذهني ثلاثة.

فالثبوت الذى نقول به هو الذى قال به اهل الكشف، اعني الثبوت العلمي لا ما قال به المعتزلة، ولا استدلال بشيء من ادلتهم لكونها لا تثبت الا الثبوت العلمي، فالصورة واحدة والقصد مختلف، فأني لا أقول إلا بقول اهل الكشف، بل هو في التحقيق قول الاشعري، فإنه قال في **الابانة** الذى هو آخر تصانيفه و**العمدة في الاعتقاد** بنقل الحافظ ابن عساكر وغيره: «انه تعالى لا تواري منه كلمة ولا تغيب عنه غائبة» [الاشعري، **الابانة عن أصول الديانة**، (تحقيق: عباس صباغ)، ص٢٦.] انتهى. ولا شك أنه تعالى إذا لم تغب عنه غائبة في الازل كانت الاشياء حاضرة عنده بحقائقها التى هي أمور عدمية ثابتة في علمه تعالى بالاعتبار المذكور، لأن وجوداتها لكونها حادثة غير حاضرة في الازل، وقد مر أن العلم يقتضي تمايز المعلومات في انفسها، فحقائقها متمايزة من غير ارتسام وجودي في ذات الحق تعالى كما تقول به الفلاسفة، لان وجود العالم حادث ذهنيا كان او خارجيا، والعلم قديم، فالحقائق في ثبوتها العلمي مجردة عن الوجودين غير مجعولة متقررة في علمه تعالى بالاعتبار المذكور، فإذا قيل للحقائق في ثبوتها انها اعدام محضة كان المراد انها معدومات خالصة من شوب الوجودين الذهني والخارجي لا انها لا تميز لها ثبوتيا جمعا بين كلاميهم.

وقد قال في **شرح المواقف:** «ان القائل بان العلم إضافة محضة او ذات إضافة إنما يندفع عنه الاشكال الوارد في العلم بالمعدومات الخارجية إذا نفي الوجود الذهني بان الإضافة تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن» [الجرجاني، **شرح المواقف**، (تحقيق: عبد الرحمن عميرة)، ٢/٥٥.] انتهى. وفي علم الله تعالى لا ارتسام للأشياء وجوديا وهو إضافة عندهم، فالاشياء متمايزة مجردة عند الوجودين وهو الثبوت في نفس الامر يوضحه ان الاستاد ميرزا جان نقل في حاشيته على حواشيه لشرح **رسالة اثبات الواجب** عن السيد قدس سره قال: «ان الاشياء ثابتة في علمه تعالى على غير نحو الوجود الذهني» انتهى. ومنه يظهر ان ما ذكره صاحب المواقف في معنى قول الاشعري «وجود كل شيء عين حقيقته» [الجرجاني، **شرح المواقف**، ١/ ٢٥٠.] هو انهما ليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج يقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وسيجيء تحريره تحقيق القول الاشعري لا تأويل كما قال المحقق الجامي قدس سره في **الدرة الفاخرة** بل وقول الماتريدي وسائر اهل السنة، فقد قال الامام أبو حنيفة وصاحباه الامامان: «خلق الخلق بعلمه لم يخف عليه شيء قبل ان يخلقهم» [الطحاوي، **العقيدة الطحاوية**، بيروت: دار ابن حزم ١٩٩٥، ص ١٠-١١.] نقله عنهم الطحاوي، وقال الامام في **الفقه الأكبر:** «كان الله عالما بالاشياء قبل كونها» [أبو حنيفة، الفقه الأكبر، مكتبة الفرقان ١٩٩٩م، ص ٢٩.] وقال ابن الهمام الحنفي في **المسايرة:** «وعلمه تعالى بكل جزئي كان او هو كائن قبل كونه» [ابن الهمام، **المسايرة**، مصر: المكتبة المحمودية التجارية، ص ١٩٦.] واحتج الامام مالك في **الموطأ** على رد القول بجحد القدر بحديث تحاج آدم وموسى وفيه قول آدم لموسى افتلومني على امر قدر علي قبل ان اخلق، [مالك بن أنس، الموطأ، الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان، ٢٠٠٤م، ٥/١٣٢.] وتقدير الاشياء مسبوق بالعلم بها والعلم ازلي وقال الامام الشافعي: «خلقت العباد على ما علمت» [البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، بيروت: دار الآفاق الجديدة ١٤٠١ه، ص ١٦٢.] وقال الامام احمد بن حنبل: «علم من العباد ما هم عاملون وخلقهم لها» وقد مر تقرير

عين الذات، ولا يقال بالإعتبار الاول العلم تابع للمعلوم، لأن التبعية نسبة تقتضي طرفين متمايزين، ولو بالإعتبار، ولا تمايز عند فرض عدم المغايرة اعتبارا، وإنما يقال ذلك بالإعتبار الثاني لتحقق التمايز النسبيّ المصحح للتبعية، والمعلوم الذى يتبعه العلم هو ذات الحق تعالى بجميع شئونه ونسبه واعتباراته. ومن هنا يقول المحققون علمه تعالى بالاشياء أزلا عين علمه بنفسه، بمعنى أنه تعالى علم نفسه بنفسه، وعلم كلّ شيء بنفس علمه بنفسه، لأن كل شيء من نسب علمه بالإعتبار الاول الذى هو عدم مغايرته للذات، فإذا علم ذاته بجميع نسبها فقد علم كل شيء من عين علمه بنفسه، فاعلم ذلك. والله الهادي إلى خير المسالك.

الرابع: معنى قولنا المعدوم الممكن ثابت أنه ثابت في نفس الأمر، ومعنى كونه ثابتا في نفس الأمر أنه ثابت في نفسه، أى أن ثبوته لا يتوقف إلى فرض فارض، بل ثبوته في نفسه متحقق من غير فرض، وثبوته في نفسه بهذا المعنى هو ثبوته في علم الله باعتبار عدم مغايرته للذات، ومعنى كون المحال منفيا في نفس الأمر أنه غير **/[٣و]** ثابت في نفسه، من غير فرض لكونه عدما محضا في نفسه، ولا تحقق للعدم المحض إلا بالفرض. فالانسان مثلا ثابت أزلا في نفسه من غيرتوقف إلى فرض، لكونه نسبة من نِسَب علم الحق تعالى بالإعتبارالاول، فيتعلق به العلم بالإعتبار الثاني على ما هو عليه في نفسه مما يقتضيه استعداده الازلي.

وأما المنفي كشريك الباري فلا ثبوت له في نفسه من غير فرض،[٢٥] فإن الثابت من غيرفرض هو أن الله لا إله إلا هو وحده لا شريك له، فليس الشريك من نسب العلم بالإعتبار الاول، فلا يتعلق به العلم بالإعتبار الثاني ابتداءً، وإنما العلم بالإعتبار الثاني يتعلق بالعقل والوهم ولوازمهما من توهم ما لا يصح وجوده ولا حقيقة له ثابتة،

اقتضاء العلم التمايز والثبوت العلم الغير المجعول، فما ذكرناه عين مذهب اهل السنة عند التحقيق المؤيد بالكشف لا قول المعتزلة والبيان يطرد وسياوس الشيطان العدو المبين للإنسان، وبالله التوفيق ذى الجود والاحسان

[٢٣] ح – نفس، صح هامش.

[٢٤] وفي هامش ح: اى عدم مغايرة العلم للذات بمعنى انها بنفسها يكشف المعلوم من غير احتياج امر زائد عليها لانها نور وباعتبار المفهوم مغايرة للذات.

[٢٥] ح + فارض.

ومنه الشريك ولو لا التوهم المقدّر لكان عدما محضا، ولا شيء من العدم المحض مما يصح تعلق العلم به، وما لم يصح تعلق العلم به[٢٦] من حيث هو لم يكن ثابتا في علم الحق تعالى بالإعتبار الاول، فلهذا لا يصح تعلق العلم به ابتداءً من غير فرض. وبالله التوفيق، نور السموات والارض.

الخامس: نفس الأمر اعمُّ من الذهن والخارج، وذلك أن الله تعالى بكلي شيء عليم أزلاً، وقد كان ولم يكن شيء غيره في الأزل، فلا وجود لشيء غير الله ازلاً في الخارج ولا في ذهن مخلوق، إذ لا مخلوق أزلاً. فلو لم يكن الأشياء التى احاط بها علم الحق الازلي ثابتةً في نفس الأمر لكانت أعداما صرفة، لانتفائها في المواطن الثلاثة. ولو كانت أعداما صرفة لما تعلق العلم بها،[٢٧] لأن العلم لابد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم، بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما، ولا يتصور النسبة إلا /[٣ظ] بين طرفين متمايزين، ولا تمايز إلا بأن يكون لكل من الطرفين تحققٌ في الجملة، لأن مالا تحقق له اصلا لا تعين[٢٨] له في نفسه، فلا يصح أن يكون طرفا للنسبة. وكل ما تعلق به علم الحق تعالى أزلا فقد صار طرفا للنسبة، فله تحقق بوجه ما، ولابد وحيث لا وجود للاشياء ازلاً في الخارج ولا في ذهن مخلوق، فذلك التحقّق هو الثبوت في نفس الأمر، اعني في علم الله باعتبار عدم مغايرته للذات الاقدس كما مر، فنفس الأمر اعم من الذهن والخارج. وبالله التوفيق ذي المعارج.

السادس: معنى كون الماهيات غير مجعولة أنها بذواتها ليست اثراً للفاعل، لأن ذواتها هي المعدومات الثابتة في نفس الأمر، والثبوت في نفس الأمر لها أزلي،[٢٩] لتوقف تعلّق العلم الأزلي بها على تمايزها المتوقف[٣٠] على ثبوتها كما تبين. وما توقف[٣١] عليه التعلق الأزلي فهو أزلي بالضرورة، ولا شيء من الازلي بمجعول، لأن الجعل تابع

---

[٢٦] ح – وما لم يصح تعلق العلم به، صح هامش.

[٢٧] ج: بها العلم.

[٢٨] ج: تعيين.

[٢٩] ج – ازلي، صح هامش.

[٣٠] ح: المتوفق.

[٣١] ح: توفق.

للإرادة[32] التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت، فالثبوت متقدمٌ على الجعل بمارتب، فلا يكون الماهيات من حيث الثبوت أثراً للجعل، وإلّا لدار. وبالله التوفيق في الاعلان والاسرار. وإنما تكون مجعولة في وجودها، لأن وجود العالَمِ حادث وكل حادث مجعولٌ.

والحاصل لا مجعول إلا الصور الوجودية للأشياء، وأما حقائقها فلا صورة لها في الأزل وجودية، لا خارجية ولا مثالية من نسبة في ذات الحق تعالى حادثة بالحدوث الذاتي كما قيل، بل هي نسب واعتبارات ازلية، اعني أنها اعيان النسب والإعتبارات الازلية التى هي امور عدمية ثبوتية، لا صور وجودية مثالية، ولا شيء من الامور العدمية الثبوتية بصور وجودية مثالية، فلا شيء من الحقائق التى هي النسب والإعتبارات الازلية بمجعول /[٤و] في ثبوتها، ثم ثبوتها في نفس الأمر كاف لتعلق العلم الازلي بها وانكشافها للحق تعالى فهي بذواتها منكشفة له تعالى من غير حاجة إلى صورها المثالية المرتسمة فيه تعالى. فإن علم الحق تعالى بالأشياء حضوري، أى حقائق الأشياء بأنفسها حاضرة عنده لا حصول يتوقف على حصول امثلتها فيه، فلا حاجة إلى القول بأن صور الأشياء مرتسمة في العقل الأول. والحق تعالى يعقله مع تلك الصور بأعيانها لا بصور غيرها، فرارا من القول بالأرتسام فيه تعالى المستلزم للمفاسد. كما قيل لما[33] مر من اكتفاء الثبوت الازلي للحقائق في انكشافها له تعالى بذواتها من غير احتياج إلى ارتسام صورها فيه تعالى، تحقيقا لكون علمه تعالى حضوريا لا حصوليا، على أن الأشياء إما أن يكون لحقائقها ثبوت في نفس الأمر أو لا، فإن كان الثاني استحال ارتسامها في المعلول[34] الأول، إذ ما لا[35] ثبوت له في نفس الأمر هو[36] العدم المحض، والعدم المحض لا صورة له حتى ترتسم في شيء كما سيأتي ايضاحه، وإن كان الاول وما اغنى الثبوت عن الارتسام لزم تأخّر العلم بها عن الارتسام في المعلول الاول، وهو استكمال بالغير والله كامل بالذات. ثم العقل

---

[32] وفي هامش ح: اى لتعلق الإرادة.

[33] ج: كما.

[34] ح: المعلوم.

[35] ج: اذ لا.

[36] ج – الثاني استحال ارتسامها في المعلول الأول، إذ ما لا ثبوت له في نفس الأمر هو، صح هامش.

الاول، إن لم يكن له ثبوت في نفس الأمر لزم أن يكون ايجاده غير مسبوق بالعلم. إذ العلم لا يُعْقل إلا أن يكون هناك إضافة، وهي تقتضي طرفين، وحيث لا حقيقة ثابتة له في نفس الأمر فلا طرف للعلم ثابتاً[٣٧] فلا علم سابقا على الإيجاد وإن كان له حقيقة ثابتة. فإن كان ثبوتها كافيا لانكشافها له تعالى فلا حاجة إلى القول بالارتسام، وإلا فالارتسام إن كان في ذات الحق تعالى فهو محال عنده أو في قابل غيره. فلا قابل غيره تعالى قبل المعلول الاول، فانظر ما ذا ترى. وبالله التوفيق والحمد لله الذى له /[٤ظ] ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى.[٣٨]

إذا تمهد هذا فلا بد من نقل ادلة اثبات أن المعدوم الممكن شيء وثابت، أى متقرر في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي، وادلة النفي لذلك، وتقريرها على وجه يكشف[٣٩] الغِطاء للناظر بتوفيق الله الفتاح المالك.

فأقول، وبالله التوفيق: من ادلة المثبتين هو أن المعدوم الممكن متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت. أما الأول فلأن المعدوم متصورٌ، ولا يمكن تصوّر الشيء إلا بتميزه عن غيره، وإلا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من غيره، وأيضاً فإن بعضه مراد دون بعض، ولولا التميز بين المعدومات لما عُقِل ذلك، إذ القصد إلى ايجاد غير المتعين ممتنع، لأن ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره. وأما الثاني فلان كل متميز له هوية يشير إليها العقل، وذلك لا يتصور إلا بتعينه وثبوته في نفسه، والنفي الصرف لا تعيّن له في نفسه ولا إشارة عقلا إليه.

وتحريره أن المعدوم الممكن، أى ما يصدق عليه هذا المفهوم يُتصور ويُراد بعضه دون بعض، وكل ما هو كذلك فهومتميز في نفسه من غير فرض الذهن، وكل ما هو كذلك[٤٠] فهو شيء وثابت، أى متقرر متحقق[٤١] في الخارج، أى في خارج اذهاننا منفكا عن الوجود الخارجي. ولا شك أن ما كان منفكا عن الوجود الخارجي، إذا كان متقررا في خارج أذهاننا كان تقرره[٤٢] ذلك في نفس الأمر الذى بيّنا أنه أعم من الذهن والخارج، فهو المراد بالخارج

---

[٣٧]ج: ثانيا.

[٣٨]ح – والحاصل ... وما تحت الثرى، صح هامش.

[٣٩]ب + له.

[٤٠]ح – فهومتميز في نفسه من غير فرض الذهن وكل ما هو كذلك، صح هامش.

[٤١]ب – متحقق.

[٤٢]ح: تقرر.

هنا، إذ لا موطن لتحقق الأشياء وتقررها إلا هذه الثلاثة، فإذا انتفى الذهن والخارج الذى يقابله لم يبق للتقرر محلٌ **/[٥و]** إلا نفس الأمر، لأن ثبوت الممكنات في نفس الأمر غير وجودها الخارجي والذهني، لأن ثبوتها أزلي كما مر في المقدمة الخامسة، ووجودها خارجيا كان أو ذهنيا حادث، ولا شيء من الحادث بقديم.

فالمعدوم الممكن ثابت متقرر في نفس الأمر المعبر عنه بالخارج، مع كونه منفكا عن الوجود الخارجي، بمعنى أن تقرره في خارج اذهاننا لا يحتاج إلى الفرض الذهني،[٤٣] بل هو متقرر في نفس الأمر الذى نعنيه بخارج أذهاننا منفكاً عن الوجود الخارجي، ولا استحالة في كون المعدوم الممكن متقررا في الخارج، بمعنى نفس الأمر مع كونه منفكا عن الوجود الخارجي، لأن الخارج، بمعنى خارج أذهاننا المفسر بنفس الأمر اعم[٤٤] من الخارج بالمعنى المقابل للذهن، لما مر في المقدمة الرابعة.

وأما المنفي الذى هو العدم المحض، أى ما يفرض ما صدقا لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان، فلا تقرر له في الخارج، بمعنى نفس الأمر من غير فرض الذهن. إذ كل ما يفرض ما صدقا للمنفي فهو الممتنع لذاته، ولا شيء من الممتنع لذاته ثابتا في نفسه من غير فرض الذهن. أذ لا فرد لهذ المفهوم إلا في فرض الذهن، وإلا لما كان ممتنعاً. وكل ما لا تحقق له إلا في فرض الذهن فهو غير متقرر في نفس الأمر، وكل ما هو كذلك فلا تقرر له في الخارج بالمعنى المذكور. وبالله التوفيق وهو الغفور الشكور.

ومنه[٤٥] يظهر اندفاع ما في **المواقف**[٤٦] وشرحه من النقض بالمنفي وغيره حيث قال:

---

[٤٣] ح: فرض الذهن.

[٤٤] ج ح: الاعم.

[٤٥] وفي هامش ح: اى من تحرير دليل المثبتين.

[٤٦] للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجي القاضي (ت. ٧٥٦ه/١٣٥٥م)، وهو كتاب جاليل القدر، رفيع الشأن، اعتنى به الفضلاء فشرحه، منهم: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني وهو ادون شروحه، شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني، سيف الدين الابهري. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/١٨٩١.

والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات فإن بعضها كشريك الباري متميز عن بعض، كاجتماع الضدين، والخياليات /[٥ظ] كبحر من زئبق وجبل من ياقوت. فإن بعضها متميز عن بعض، ولا ثبوت لها اتفاقا، لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والألوان والأشكال المختصة. والثابت في العدم ذوات الجواهر والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض ونفس الوجود، فإنه متميز عن العدم، ولا ثبوت له في العدم اتفاقا، والتركيب فإن ماهيته متميزةٌ عن غيرها، وليست متقررة حال العدم وفاقا، لأنها عبارة عن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض وتماسها على وجه مخصوص، وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود، والأحوال فإنها متمايزة وليست ثابتةٌ في العدم. وبالجملة فالتميّز الذى ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن، إن اردتم القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني، فظاهر أنه لا يوجب الثبوت، وإلا لكان المنفي أيضاً ثابتا، وإن اردتم غير ذلك القدر منعنا ثبوته للمعدوم الممكن، وعليكم أوّلا تصويره حتى نعلم أنه ماذا وتقريره أى بيان ثبوته للمعدوم الممكن، وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم.[٤٧] انتهى.

إذ قد تبين بهذا التحرير أن التميز الثابت للمعدوم الممكن غير القدر الثابت في المنفي، فإن التميز الحاصل للممكن ناشيء عن ثبوته في نفس الأمر وتقرره فيه منفكا عن الوجود الخارجي، ولا تميّز حاصلا للمنفي. كذلك إذ لا ثبوت له في نفس الأمر، وإلا لما كان نفيا صرفا، فلا فرد لمفهوم المنفي إلا بحسب فرض الذهن، وما لا تحقق له إلا فرضا فهو[٤٨] غير متميز في نفسه من غير فرض، والمعدوم الممكن متميز في نفسه من غير فرض[٤٩] فافترقا.

---

[٤٧] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، (تحقيق: عبد الرحمن عميرة)، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م، ١/ ٢٧٢-٢٧٤.

[٤٨] ج – وما لا تحقق له إلا فرضا فهو، صح هامش.

[٤٩] ج – والمعدوم الممكن متميز في نفسه من غير فرض، صح هامش.

فهذا ولله الحمد قد تبين تصوير التميز الذى ادعيناه للممكن، وأنه غير القَدْر الحاصل للمنفي، وأنه ثابت للممكن[٥٠] /[٥و] دون المحال، وأنه يقتضي[٥١] الثبوت للمعدوم الممكن حالة العدم. وبالله التوفيق الذى علّم بالقلم، علّم الإنسان مالم يعلم.

فلا نقض بالممتنعات، لأن مفهوم شريك الباري واجتماع النقيضين مثلا، كلفظهما ونقوش كتابتهما من الممكنات. وكذا الصورة الذهنية التى تُفْرض فردا لهما من حيث أنها صورة ذهنية، وإنما الممتنع ما يفرض ما صدقا لمفهومها على تقدير إتصافه بالعنوان. ولا شك أن هذا المفروض ما صدقا على تقدير إتصافه بالعنوان لا تحقق له في موطن ما أصلا، لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر، لأن التحقق[٥٢] في أحد هذه المواطن لا يصح أنْ يتصف بعنوان الإمتناع الذاتي. أما الاولان فظاهر،[٥٣] وأما الثالث فلأن المتحقق في نفس الأمر هو المعدوم الثابت المعروض للإمكان، ولا شيء مما هو معروض للإمكان متصفا بعنوان الإمتناع الذاتي. فقد اتضح أن كل ما يفرض ما صدقا لمفهوم الممتنعات على تقدير اتصافه بالعنوان لا تميز له في نفسه أصلا. إذ لا تحقق له في نفسه من غير فرض، والتميز الذهني الحاصل من غير فرض إنما هو لمفهوماتها، والمفهومات ما صدقاتها الفرضية من الصور الذهنية كلها من الممكنات. فالتميز الحاصل لها هو التميز الحاصل للمعدوم الثابت الممكن لا للممتنع، فتأمّله فإنه من مزلات الاقدام. وبالله التوفيق ذي الجلال والاكرام.

ومنه يظهر أن قول من قال: «لا توصف الصور الخيالية التى في اذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات ايضا مجعولة، لأنها صور علمية » /[٥ظ] انتهى من باب اشتباه المفهوم

---

[٥٠] ب – وأنه غير القَدْر الحاصل للمنفي وأنه ثابت للممكن، صح هامش.

[٥١] ح: تقتض.

[٥٢] ب: المحقق. | ح: المتحقق.

[٥٣] ج: فظاهران.

بالماصدق، لما تبين أن الصور العلمية الخيالية من الممكنات، وإنما الممتنع ما فرض ما صدقا على تقدير اتصافه بالعنوان، وهو على ذلك التقدير لا صورة له في العلم ولا في غيره. وبالله التوفيق.

ولا بالخياليات،[٥٤] لأنها كما لها وجود خيالي في الخيال الموجود كذلك لها[٥٥] ثبوت في الخيال الثابت، فإن الإنسان الذى له قوة الخيال ثابت حال عدمه في نفس الأمر بجميع توابع حقيقته ولوازمها. ومنها الخيال وما يتخيله، ولا محذور في اتصافها الثبوتي بالالوان والاشكال الثبوتية، لأنه راجع إلى امكان اتصافها حالة الثبوت بالالوان والاشكال الخيالية عند تخيلها بالفعل. وهذا لا شك في تحقيقه، إنما الممنوع اتصافها في الثبوت[٥٦] بالأعراض الوجودية ولا قائل به.

ولا بالتركيب، لأن الممنوع هو الإجتماع الوجودي لا الثبوتي، لأن الثبوتي لاتماس فيه حسيا ولا خياليا، لعدم توقفه على الوجود أصلا.

ولا بالاحوال لما في **شرح المواقف** «من أن النقض بالأحوال إنما يتجه على نفاة[٥٧] الحال، كأنه قيل: المفهومات التى يسميها بعضهم أحوالا لا شك أنها متمايزة، وليست ثابتة عندكم أصلا. وأما القائل بالحال، فيقول أنها ثابتة على أنها واسطة»[٥٨] انتهى. وذلك لأن الحال عرفوه بأنه صفة لموجود لاموجودة ولا معدومة. وخرج بالقيد الاول الأعراض، وبالثاني السلوب. وقد قال في **شرح المواقف** «ان فسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا تصور هناك واسطة بينهما وهو ما له تحقق تبعا فيكون النزاع لفظيا»[٥٩] انتهى. **/[٦و]** التعريف المذكور يؤل إلى هذا المعنى، إذ حاصله أن الحال صفة اعتبارية لا تحقق لها إلا تبعا، لأنها ليست من الأعراض الموجودة ولا

---

[٥٤] وفي هامش ح: عطف على قوله بالممتنعات، اى فلا نقض بالخياليات.

[٥٥] ج – لها.

[٥٦] ج: بالثبوت.

[٥٧] وفي هامش ح: نفاة جمع نافٍ.

[٥٨] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ١/ ٢٧٣.

[٥٩] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ١/ ٢٨٠.

من السلوب المعدومة. ولا شك أن المتحركية مثلا كذلك، فإنها اعتبارية ليست من السلوب ولا لها تحقق اصالة، بل إذا اتصف الموصوف بالحركة اصالة اتصف بالمتحركية تبعا. وكذلك[٦٠] اللونية، فإن السواد إذا اتصف بأنه لون ابتداء اتصف باللونية تبعا، فالأحوال[٦١] صفات اعتبارية ليست من السلوب ولا متحققة اصالة، كالأعراض. بل متحققة تبعا وجودا وثبوتا، أى أن الموصوف يتصف بها تبعا بالفعل وجودا وبالقوة عدما، وهذا معنى ثبوت مثل هذه الصفة في العدم.

ولا بالوجود[٦٢] لما بينا أن الوجود موجود فهو خارج عن محل النزاع، لأن الكلام في المعدوم الممكن نعم الوجود بمعنى الموجودية يصدق عليه تعريف الحال، فإن الموجودية صفةٌ اعتبارية متحققة تبعا وجودا وثبوبتا. فإن الماهية على تقدير ضم الوجود إليها تتصف بالموجودية بالفعل وجودا وبالإمكان عدما، ولا يلزم من ثبوت الوجود بهذا المعنى في العدم اجتماعُ الوجود والعدم. وإنما يلزم ثبوتُ امر اعتباري في العدم تبعا لمعدوم ثابت في العدم اصالةً، ولا محذور في ذلك أصلا، فالأحوال وإن كانت امورا اعتباريةً متميزةٌ في انفسها من غير فرض. وبالله التوفيق نور السماوات والأرض.

ومن ادلتهم هو أن المعدوم الممكن متصفٌ بالإمكان، والإمكان صفة ثبوتية، فالمتصف به /**[٦ظ]** ثابتٌ، لأن اتصافَ غير الثابت بالصفة الثبوتية محالٌ.

وتحريره أن الإمكان لا يعرض إلا لمعدوم قابل للوجود، ولا يكون كذلك إلا إذا كان متميزا في نفس الأمر، ولا شيء من المحال أى ما يفرض ما صدقا لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان بمُتَميّز في نفس الأمر كما تبين، فلا يصح أن يكون معروضا للامكان. فظهر أن الإمكان وإن كان امراً اعتباريا لا وجود له في الخارج، لا يَعْرض إلا

---

[٦٠] ج: كذا.

[٦١] ج: والاحوال.

[٦٢] وفي هامش ح: قوله ولا بالوجود عطف ايضا على قوله بالممتنعات، اى فلا نقض بالممتنعات، او معطوف على ما عطف عليه.

لما هو ثابت في نفس الأمر من غير فرض، ولا شيء من المحال كذلك، فعروضه يستلزم الثبوت لمعروضه، وإن كان غير موجود في الخارج. وبالله التوفيق.

قال صاحب المواقف:

والمعتمد في اثبات هذا المطلب، أى أن المعدوم ليس بشيء ولا ثابت وجهان: **الأول:** أن القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية، لأن الذوات ثابتة ازليةٌ فلا تتعلق القدرة بالذوات انفسها، والوجود حالٌ، إذ ليس موجودا وإلا لزاد وجوده على ذاته، لأنه يُشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاتُه، فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل، ولا معدوما وإلا لزم اتصاف الشيء بنقيضه، وإذا لم يكن موجودا ولا معدوما كان حالا، والأحوال لا تتعلق بها القدرة، وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري تعالى موجدا للممكنات ولا قادرا عليها. **الثاني:** لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم أعم من المنفي لشموله الثابت والمنفي، فيكون مفهوم[63] المعدوم المطلق متميزا عن مفهوم المنفي، وإلا لكان العام عينَ الخاص، فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا. لأن /[٧و] كل متميز عن غيره ثابت عندكم وأنه أى مفهوم المعدوم صادق على ما صدق عليه المنفي، وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت، فالمنفي ثابت، هذا خلف»[64] انتهى.

أقول: ولا يصح شيء منهما أن يكون بمعتمد، **أم الأول:** فلما تبين أن المعدوم الممكن ثابت، وكلما كان كذلك كانت الماهيات[65] غير مجعولة في ثبوتها، لما مر أن الجعل تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم المتميز في نفسه الثابت في نفس الأمر، فيكون الجعل مسبوقا بالثبوت بمراتب، فلا يصح أن يكون اثرا له، وإلا لزم الدور، فلا تكون مجعولة إلا باعتبار وجودها، لأن وجود العالم حادث وكل حادث مجعول. وقد تبين أن الوجود بالمعنى المذكور في

---

[63] ح – مفهوم، صح هامش.

[64] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ١/ ٢٧٠-٢٧١.

[65] ب: الماهية.

المقدمة[٦٦] موجود، وأما الوجود بمعنى الموجودية فيصدق عليه تعريف الحال، لأنه صفة اعتبارية ليست بعرض ولا سلب، لكن الجعل لا يتعلق به ابتداءً وإنما يتعلق بضم حِصّة من الوجود الموجود إلى الماهية، فيترتب على ذلك اتصاف الماهية بالموجودية، وظاهر أنه لا يلزم من عدم تعلق القدرة بالوجود بمعنى الموجودية ابتداء أن لا تتعلق[٦٧] به بوجه آخر.

وإذا تبين أن الماهيات مجعولة في وجودها على الوجه المذكور، وسيأتي ايضاحه،[٦٨] فلا بد أن يكون وجودُ كل شيء عينَ حقيقته كما قاله[٦٩] الشيخ أبو الحسن الأشعري بالمعنى الذى حرّره صاحب المواقف، وهو: «أن ما صدق عليه حقيقة الشيء من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه وجوده، أى ليس لهما هويتان متميزتان في الخارج يقوم أحديهما بالأخرى، كالسواد بالجسم»[٧٠] /**[٧ظ]** لإستحالة ذلك لِمَا قاله[٧١] الشيخ الأشعري مما حاصله: أن الوجود إن قام بالماهية وهي معدومة لزم التناقض، وإن قام بها، وهي موجودة، لزم أن تكون موجودة بوجودين مع لزوم الدور[٧٢] إن كان السابق عين اللاحق والتسلسل إن كان السابق غيره.

وأما قولهم «أن الوجود حينئذ ينضم إلى الماهية من حيث هي لا بشرط كونها معدومة حتى يلزم التناقض ولا بشرط كونها موجودة حتى يلزم كون الشيء موجودا مرتين والدورُ أو التسلسلُ»، فلا تحقيق فيه لما تقدم في المقدمة أن الماهية قبل عروض الوجود لها متصفة في نفس الأمر بالعدم قطعا، لاستحالة خلوّها عن النقيضين في نفس الأمر. غاية الأمر انا إذا[٧٣] لم نعتبر معها العدم لا يمكننا أن نحكم عليها بأنها معدومة، وعدم اعتبارنا العدم

---

[٦٦] وفي هامش ح: اى في المقدمة الثانية حيث قال: «الوجود ما بانضمامه الى الماهية الممكنة يترتب عليها اثارها المختصة بها موجود» ثم اثبته بدليلين.

[٦٧] ب ح: يتعلق.

[٦٨] ب – وسيأتى ايضاحه.

[٦٩] ح: قال.

[٧٠] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ١/ ٢٥٠.

[٧١] ج: قال.

[٧٢] ب – الدور، صح هامش.

[٧٣] ب – إذا، صح هامش.

معها حين عروض الوجود لها وانضمامه إليها لا يجعلها منفكة عن العدم في نفس الأمر، وإنما يجعلها منفكة عنه في اعتبارنا وضَمُّ الوجود اليها أمرٌ يحصل لها باعتبار نفس الأمر، لا من حيث اعتبارنا. فخلوها عن العدم باعتبارنا لا يصحح اتصافها بالوجود من حيث هي هي في نفس الأمر سالما عن المحذورات المذكورة، بل يلزم إما التناقض أو الدور أو التسلسل.

فثبت أنه[٧٤] ليس للوجود والماهية هويتان متميزتان في الخارج يقوم أحديهما بالآخر، بل عين الشخص في الخارج عين تعيّن الماهية في الخارج وهو عينُ الماهية في الخارج أيضا، إذ ليس التعيّن أمراً وجوديا مغايرا بالذات للشخص منضمّا إلى الماهية في الخارج، ممتازا عنهما فيه، مركّبا منها. ومنه الفرد بل لا وجود في الخارج /[٨و] إلا للأشخاص، والأشخاص عين تعينات الماهية وعينُ الماهية أيضا في الخارج لإتحادهما فيه، وعلى هذا فلا شكّ في مقدورية الممكن، إذ جعله بجعل حِصّة من الوجود المطلق الموجود في الخارج مقترنةً باعراض وهيئات تقتضيها[٧٥] استعداد حصة من الماهية النوعيّة فيكون شخصا، وايجاد الشخص من الماهية على الوجه المذكور عينُ ايجاد الماهية. لأن الشخص والماهية كما تبيّن متحدان في الخارج جَعْلا ووجودا متمايزان في الذهن فقط. وهذا تحقيق[٧٦] قولهم إن المجعول هو الوجود الخاص، ولا يستعد معدوم لعروض الوجود الخاص المقترن بهيئات خاصة له إلا معدوم له ثبوتٌ في نفس الأمر، إذ ما لا ثبوت له في نفسه، وهو المنفي لا اقتضاء فيه لعروض الوجود له بوجه ما، وإلا لكان المحال ممكناً واللازم باطل. فظهر أن الثبوت الأزلي لماهية الممكن في نفس الأمر هو المصحح لعروض الإمكان المصحح للمقدورية، لا كما قالوا انه المانع. وسبحان الله عما يصفون القدوس الواسع.

وأما الثاني: فلأن مرادهم ان كل ماصدق عليه صفة ثبوتية في نفس الأمر من غير فرض فهو ثابت، لما مر من قولهم ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محالٌ. وذلك لأن اتصاف الشيء بالصفة الثبوتية يستلزم تميّزه في نفسه من غير فرض لقولهم «ان كل متميز له هوية يصح أن يشير إليه العقل»، وذلك لا يتصور إلا بتعيّنه وثبوته في نفسه،

---

[٧٤] ب: ان.

[٧٥] ح: يقتضيها.

[٧٦] ب: تحقق.

والنفي الصرف لا تعيّن له ولا إشارة إليه عقلا، وهو صريح فيما ذكرناه. ولا شك **/[٨ظ]** ان كل مالا تعيّن له في نفس الأمر ولا اشارة اليه عقلا لا يمكن أن يصدق عليه صفة ثبوتية في[٧٧] نفس الأمر، بل في فرض الذهن، وما لا تحقق له إلا فرضا لا يصح أن يصدق عليه صفة ثبوتية بحسب نفس الأمر بالضرورة، وكل ما يفرض فردا له من الصور الذهنية فهي كالفاظ الممتنعات ومفهوماتها ونقوش كتابتها أمورٌ ممكنةٌ مخلوقة لله تعالى كلٌ في مرتبته. وإنما المحال لذاته هو ما يفرض ما صدقا المفهوم المنفي الصرف على تقدير اتصافه به. وبهذا[٧٨] لا تحقق له في مرتبة مّا أصلا، لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر، وكل ما هو كذلك لا يصدق عليه صفة ثبوتية أصلا. وبالله التوفيق فصلا ووصلا.

تتمة: إذا علمت تحرير معنى وجود كل شيء عينَ حقيقته ظهر لك أن ما قيل «ان القائل بكون الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا على معنى ان الماهية يجوز تقرّرها في الخارج منفكةً عن الوجود، وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهو الوجود والعدم. فإن الماهية إذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذى هو عينها، فيلزم أن تكون موجودة معدومة» انتهى كلامٌ ناشيء عن توهم أن المراد بعينية الوجود للماهية انها عين الوجود بمعنى ان الماهية ليس لها ثبوت يغاير الوجود، كما يقتضيه قوله ان الماهية إذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذى هو عينها، وليس هذا بمراد، بل المراد ما مر تحريره، ان ماهية الممكن الثابتة في نفس الأمر أزلا إذا وجدت في الخارج فهي متحدة مع الشخص في الخارج، مع القول بأن وجود **/[٩و]** الشخص الذى هو عين وجود الماهية في الخارج حادثٌ، وأن ثبوت الماهية أزلي غير مجعول، وأن الخارج الذى تقرر فيه ثبوت الماهية إنما هو بمعنى نفس الأمر الأعم لا بالمعنى المقابل للذهن.

وكذلك ظهر أن ما قيل: «ان القائل يكون وجود كل شيء عينَ ماهيته لا يمكنه القول بأن ما ماهية ما من الماهيات[٧٩] معدومة لإستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه» انتهى كلام يء عن مثل التوهم المذكور من ان الثبوت لا

---

[٧٧] ح – في، صح هامش.

[٧٨] ب: هذا.

[٧٩] ح: الماهية.

يغاير الوجود، كما يدل عليه قوله لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه، وقد تبين لك[80] بطلانه ببيان ما هو المقصود، والدليل على أن مراد الأشعري، ما مر تحريره، هو أن العلم تابع للمعلوم عنده، كما سيئاتي النقل عنه في **الإبانة**، وهو مستلزم لكون المعدوم ثابتا في نفس الأمر أزلا، وإذا كان ثبوته أزليا ووجوده حادثا كان الثبوت غير الوجود قطعا، وكلما كان كذلك كان المراد بالعينية ما مر من الإتحاد في الخارج، لا ما توهم من أنه لا ثبوت يغاير الوجود. وبالله التوفيق ولي الفضل والجود.

تبصرة لا بد ههنا من ايراد مواضع من كلامهم في تقرير مسائل من الإلهيات، بما لا يتم إلا بالقول بأن المعدوم شيء وثابت، اراحةً للافهام وازاحة للاوهام بإذن الله الهادي العلام. **فاقول** وبالله التوفيق وبيده ملكوت التحقيق:

منها ما في **المواقف** وشرحه من الإحتجاج على مغايرة ارادة الله تعالى للعلم بأنه «لا بد لتخصيص الشيء بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه، وليس ذلك **/[٩ظ]** المخصص العِلمَ، لأنه تبع للوقوع أى العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه، لأنه ظله وحكايته»[81] انتهى.

ووجه دلالته على ما ذكرناه هو أن كون المعدوم بحيث يقع في وقت معين امر ثابت له في نفسه من غير فرض فارض، وهو فرع كونه ثابتا في نفسه ومتميزا في نفسه،[82] تحقيقا لمعنى كون العلم تابعا للمعلوم. فإن العلم إذا كان تابعا للمعلوم فهو يكشف التميز الثابت له في نفسه، لا أنه يكسبه تميزا. وعلى القول بالوجود الذهني فهو ظله وحكايته، وما لا تميز له في نفسه لا ظل له ولا حكاية من غير فرض. فكل مالا ثبوت له في نفسه لا يصح أن يقال فيه انه بحيث يقع في وقت معين، لأن ما لاثبوت له في نفسه هو اللاَّشَيء المحض بالمعنى المذكور وهو الممتنع لذاته،

[80] ب – لك.

[81] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ١١٩–١٢٠.

[82] ح – ومتميزا في نفسه، صح هامش.

ولا شيء من الممتنع يصح أن يقال فيه انه بحيث يقع في وقت معين، وإلا لكان ممكنا لا محالا، فكل معدوم ممكن فهو ثابت أزلا في نفس الأمر قبل إعتبار تعلق العلم به.

قال الشيخ الأشعري في كتاب **الإبانة** الذى هو آخر مصنفاته والمعول عليه[٨٣] في المعتقد «وان الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه، أراد أن يكونوا كافرين كما علم»[٨٤] انتهى. يعني ان كل ممكن بالنظر إليه في نفسه، وإن كان قابلا للطرفين عقلا، لكنه بالنظر إلى سبق علم الله فيه بوقوع أحد الطرفين لا امكان فيه للطرف الآخر، لأن تاثير القدرة تابع لتعلق الإرادة، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، والفرض ان العلم قد تعلق بأحد الطرفين يعني الكفر فلا يريد إلا ما علم، ولهذا قال: «لكنه أراد أن /**[١٠و]** يكونوا كافرين كما علم». ولا شك أن العلم لم يتعلق بما تعلق به من احوال المعدوم الممكن، كالكفرمثلا اوالإيمان إلا لكونه في نفسه مستعدا في الأزل لذلك، وإلا لما كان العلم كاشفا للمعلوم، واللازم باطل. لأن الله تعالى أحاط بكل شيء علما وهو عين القول بأن العلم تابع للمعلوم كاشف له على ما هو عليه في نفسه المستلزم لكون المعدوم الممكن ثابتا في نفسه، إذ لا شك أن كون المعدوم مستعدا للايمان مِثلا فرع تميزه في نفسه وهو فرع ثبوته في نفسه. فظهر أن القول بأن العلم تابع للمعلوم قول بأن الأشياء مستعدة في الأزل لما هي عليه فيما لا يزال، وقول بأن نفس الأمر أعم من الذهن والخارج، وقول بأن المعدوم شيء وثابت. وبالله التوفيق وله[٨٥] الحمد عدد كل ناطق وصامت.

ومنها ما في **المواقف** من الإحتجاج على أن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة بقوله: «ان الموجب للعلم ذاته، والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها، ونسبة الذات إلى الكل سواء» [٨٦] انتهى.

---

[٨٣] ح – عليه.

[٨٤] ابي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، (تحقيق: عباس صباغ)، بيروت: دار النفائس، **١٩٩٤**م، ص **٣٤**.

[٨٥] ح: ولله.

[٨٦] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، **٣/ ١٠٤**.

ووجه دلالته على ما ذكرناه، هو أنه صرح بأن لذوات المعلومات ومفهوماتها اقتضاء للمعلومية قبل اعتبار تعلق العلم بها، وكل معدوم ذاته تقتضي المعلومية فليس بمعدوم محض، لأن المعدوم المحض بالمعنى المذكور لا تميز له في ذاته من غير فرض فلا اقتضاء فيه للمعلومية. وأما مفهومات الفاظ الممتنعات فهي كألفاظها ونقوش كتابتها من الأمور الممكنة، والمحالات يتعلق بها العلم ملحوظة بعنوان ما، لا على تقدير اتصافها بالعنوان فلا تكون /[١٠ظ] ممتنعة على ذلك التقدير، أى تقدير كونها ملحوظة بعنوان ما، وإنما الممتنع هو ما فرض ما صدق لمفهوماتها على تقدير اتصافها بالعنوان. وقد تبين أنه على هذا التقدير لا تميز له في ذاته تحقيقا لتقدير اتصافه بالعنوان، وكل مالا تميز له في ذاته لا يصح أن يتعلق به علم ما من غير فرض، وكل ما لا يصح أن يتعلق به علم ما من غير فرض لا اقتضاء فيه للمعلومية، دفعا للتناقض. فليس شيء من المعدومات مما تعلق به علم الله تعالى أزلا بمعدوم محض، ولا شيء صرف بالمعنى المذكور ولا غير ثابت في نفس الأمر. وإذا لم يكن لا شيئا ولا غير ثابت في نفس الأمر فهو شيء وثابت في نفس الأمر لاستحالة ارتفاع النقيضين، فاتضح أن القول بأن المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات قول بأن المعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر، وبأن نفس الأمر أعم من الذهن والخارج. والحمد لله رفيع الدرجات ذي المعارج.

ومنها: أن صاحب **المواقف** لما نقل عن الفرقة القائلة بأنه تعالى لا يعلم غيره دليلها وهو «أن العلم بالشيء غير العلم بغير ذلك الشيء، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة، فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهي، وذلك محال بالتطبيق.»[٨٧]

قال: «والجواب أن ما ذكرتموه من كثرة العلم في الإضافات والتعلقات لا في ذات العلم، فإن العلم واحد بالذات يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته، وتكثر الإضافات والتعلقات لا يمتنع، لأنها أمور إعتبارية لا موجودة»[٨٨] انتهى.

---

[٨٧] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ١٠٦.

[٨٨] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ١٠٦.

ووجه /**[١١و]** دلالته على ما ذكرناه أن الإضافة تقتضى طرفين وهي أزلية، ولا وجود للحوادث أزلا، فلو لم يكن لها ثبوت في نفس الأمر كانت اعداما محضة، والعدم المحض بالمعنى المذكور لا يصح أن يصير طرفا للنسبة، فلا بد من القول بالثبوت. وبالله التوفيق ذي الملك والملكوت.

ومنها أن صاحب **المواقف** لما نقل[٨٩] عن المعتزلة انكارهم أن يكون علمه تعالى صفة زائدة قائمة به تعالى محتجين بأنه تعالى عالم بما لا نهاية له، فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته لزم أن يكون له علوم موجودة غير متناهية، ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشئ آخر.[٩٠]

قال: «والجواب أن التعدد في التعلقات العلمية، وهي اضافات فيجوز لا تناهِيها، واما ذات العلم فواحدة»[٩١] انتهى. **ووجه** دلالته على ما ذكرناه ظاهر[٩٢] مما مر تقريره.

ومنها: أن صاحب **المواقف** لما نقل عن جمهور الفلاسفة «أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة، وإلا فإذا علم مثلا أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها، فاما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله، والأول يوجب التغير في ذاته من صفة إلى آخر، والثاني يوجب الجهل، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه».[٩٣]

قال: «والجواب منع لزوم التغير فيه بل إنما هو في الإضافات، لأن العلم عندنا إضافة مخصوصة أو صفة حقيقية ذات إضافة، فعلى الأول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط. وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة، بل في مفهوم اعتباري وهو جائز»[٩٤] انتهى. ووجه /**[١١ظ]** دلالته على ما ذكرناه ظاهر مما مر.

---

[٨٩] ب – لما نقل، صح هامش.

[٩٠] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ١١٣.

[٩١] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ١١٣.

[٩٢] ح: ظاهرة.

[٩٣] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ٩٨.

[٩٤] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ٩٨.

ولقائل أن يقول ان التغير في الأضافة من حيث هي إضافة جائز، لكنه قد يمتنع في خصوص بعض الإضافات لاستلزامه المحال. فإن الإضافة إذا كانت نفس العلم كان زوالها في بعض الأزمنة زوال العلم فيه، ولا شك في استحالته. وكذا إذا كان العلم صفة ذات إضافة، فان العلم مالم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما، فإذا تعلق بالشيء ثم زال التعلق عنه وقتا مّا، زال معلومية للعلم في ذلك الوقت.

والجواب أن لعلم الله تعلقين، أزليا وهو تعلقه بالأشياء في ثبوتها الأزلي، وحادثا تابعا لوجودها الحادث. والأول لا يتغير، فإن وجود الحق عند المتكلمين ليس زمانيا أى مما لا يمكن حصوله إلا في زمان، فتقدمه على العالم ليس تقدما زمانيا، بل هو قسم سادس عندهم كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض. وسماه بعضهم ذاتيا لكنه ليس كالذاتي عند الحكماء، بل هو تقدم حقيقي لا يجامع المتأخر فيه المتقدم، وعلمه تعالى ذاتي له، فعلمه تعالى بالأشياء أزلي محيط بالزمان وما فيه، فالحوادث كلها حاضرة عنده تعالى أزلا في ثبوتها من غير تعاقب في ادراكه تعالى لها، ولا تزال كذلك ابدا، مع كونهامتعاقبة في وجوداتها الخارجية. كما أنك إذا فتحت المصحف مثلا وقع بصرك على ما في الصفحة من الحروف والكلمات كلها دفعة من غير ترتب وتعاقب رؤيتك إياها مع كونها مترتبة في محالها من الورق و متعاقبة في الوجود عند كتابة الكاتب لها شيئا بعد شيء.

وأما الثاني: التابع /**[١٢و]** لوجودها الحادث فهو الذى يتغير، والمحال إنما يلزم على تقدير تغير الأول ولا تغير له بل هو ثابت أزلا وابدا، وأما تغير الثاني فلا يستلزم محالا، لأنه إنما يتغير بمقتضى التعلق الأول. فإن الثاني من المعلومات بالتعلق الأول أزلا فالتغير في المعلوم لا في العلم. ولا محذور في ذلك لأنه بالعلم يتغير، ويشهد للتعلق الحادث ظاهر قوله تعالى﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ**﴾[٩٥] وقوله تعالى ﴿**أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ**

[٩٥] سورة آل عمران، ٣/١٤٢.

اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴾[96] وقوله تعالى﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ﴾**[97] وأمثالها.

قال الشيخ – قدس سره – في الباب **٥٥٨** من **الفتوحات المكية:**[98] «الخبرة كل علم حصل بعد الإبتلاء، وهذا لإقامة الحجة، فإنه يعلم ما يكون قبل كونه، لأنه علمه في ثبوته أزلا وانه لا يقع في الكون إلا ما ثبت في العين. وما كل أحد في العلم الإلهي له هذا الذوق، فتعلق علم الخبرة تعلق خاص»[99] انتهى.

وقال البيضاوي في قوله تعالى ﴿**فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا**﴾[100] الاية: «فليتعلقنّ علمه بالإمتحان تعلقا حاليا يتميز به الذين صدقوا في الإيمان والذين كذبوا فيه وينوط به ثوابهم وعقابهم لذلك»[101] انتهى. وقال في قوله تعال ﴿**وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾[102] الاية: «وقيل: معناه ليعلمهم[103] علما يتعلق به الجزاء، وهو العلم بالشيء موجودا»[104] انتهى.

---

[96]سورة العنكبوت، **٢٩/٢-٣**.

[97]سورة محمد، **٤٧/ ٣١**.

[98]للشيخ محيي الدين محمد بن علي، المعروف: بابن العربي الطائي المالكي (ت. ٦٣٨ه/ ١٢٤٠م)، اسم الكتاب: **الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية**، وهو من أعظم كتبه، ذكر فيه خمسمائة وستين بابا. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، **٢/ ١٢٣٦**.

[99]محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٤/ ٢٣٩**.

[100]سورة العنكبوت، **٢٩/ ٣**.

[101]ناصرالدين ابي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشرازي البيضاوي، **انوار التنزيل واسرار التأويل**، بيروت: مؤسسة شعبان، **٤/ ١٣٥**.

[102] سورة آل عمران، **٣/ ١٤٠**.

[103]ح: ليعلم.

[104]البيضاوي، **انوار التنزيل واسرار التأويل، ٢/ ٤٥**.

قال الجلال السيوطي رحمه الله في حاشيته على **انوار التنزيل:**[١٠٥] «قال الزجاج:[١٠٦] المعنى **/[١٢ظ]** ليقع ما علمناه غيبا مشاهدا للناس ويقع منكم، وإنما يقع المجازاة على ما علمه الله تعالى من الخلق وقوعا، لا على ما لم يقع. وقال أيضا – يعني الزجاج – في قوله تعالى ﴿**وليَبْتَلِيَ اللَّهُ ما في صُدُورِكُمْ**﴾:[١٠٧] أى ليختبره بأعمالكم، لأنه قد علمه غيبا فيعلمه شهادة، لأن المجازاة تقع على ما علم مشاهدة، أعني على ما وقع من عامله، لا على ما هو معلوم منه»[١٠٨] انتهى.

وقال البيضاوي في قوله تعالى ﴿**ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ**﴾[١٠٩] الأية: «ليتعلق علمنا تعلقا حاليا مطابقا لتعلقه أولا تعلقا استقباليا»[١١٠] انتهى.

فالمتكلمون يوافقون الحكماء في أن علم الحق تعالى ليس زمانيا، لكنهم يثبتون التعلق الزماني أيضا، ففازوا بالعلم مع كمال الإيمان. وبالله التوفيق ذي الجود والإحسان.[١١١]

---

[١٠٥] للقاضي الامام العلامة ناصر الدين ابى سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي (ت. **٦٨٥ه/١٢٨٦م**)، وتفسيره هذا كتاب عظيم الشأن، غني عن البيان، لخص فيه من **الكشاف** ما يتعلق بالاعراب والمعاني والبيان، ومن **التفسير الكبير** ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن التفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق ولطائف الإشارات. ثم ان هذا الكتاب رزق من عند الله سبحانه وتعالى بحسن القبول عند جمهور الافاضل والفحول فعكفو عليه بالدرس والتحشية، فمنهم من علق تعليقة على سورة منه، ومنهم من حشى تحشية تامة، ومنهم من كتب على بعض مواضع منه. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، **١/ ١٨٦-١٨٨**.

[١٠٦] هو أبو اسحق ابراهم بن محمد بن السري ابن سهل البغدادي النحوي، يعرف بالزجاج (ت. **٣١١ه/٩٢٣م**)، صنف من الكتب **الم‍الي في النحو، جامع المنطق، خلق الانسان، كتاب الاشتقاق**... وغير ذلك. انظر: **هدية العارفين أسماء المؤلفين واثار المصنفين** لاسماعل باشا البغدادي، **١/ ٥**.

[١٠٧] سورة آل عمران، **٣/ ١٥٤**.

[١٠٨] عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **نواهد الأبكار وشوارد الأفكار**، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، **٢٠٠٥**م. **٣/ ٦٦**.

[١٠٩] سورة الكهف، **١٨/ ١٢**.

[١١٠] البيضاوي، **انوار التنزيل واسرار التأويل، ٣/ ٢١٧**.

[١١١] ح – ومنها أن صاحب المواقف لما نقل عن الفرقة القائلة ... وبالله التوفيق ذى الجود والإحسان، صح هامش.

ومنها: ما في **المواقف** وشرحه من الإحتجاج على أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات بقوله «ان المقتضى للقدرة هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، لأن الوجوب والإمتناع الذاتيين يحيلان المقدورية، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء»[112] انتهى.

ووجه دلالته على ما ذكرناه، هو أن الإمكان قد مر أنه صفة ثبوتية لا يتصف بها إلا ما هو ثابت في نفس الأمر، لأنه لا يعرض إلا لمعدوم قابل[113] للوجود، ولا شيء مما هو غير ثابت في نفس الأمر قابل للوجود. لأن ما لا ثبوت له في نفس الأمر هو الممتنع بالذات، ولا شيء من الممتنع ممكن، فكل معدوم معروض للإمكان فهو شيء وثابت في نفس الأمر. وبالله التوفيق في السر والجهر.

ومنه يظهر أن هذا الإستدلال ليس كما قال صاحب **المواقف،** بناء على «أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض، لا إمتياز فيه اصلا **/[١٣و]** ولا تخصيص[114] قطعا، فلا يُتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه، وإلا لجاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة مانعة من تعلق القدرة به»[115] انتهى. بل إنما يصح هذا الأستدلال بناء على أن المعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر. فإن المصحح للمقدورية هو الإمكان، والمصحح لعروض الإمكان للمعدوم هو ثبوته في نفس الأمر. فإن ما لا ثبوت له في نفس الأمر هو النفي المحض الذى لا إمتياز فيه أصلا ولا تخصص[116] قطعا، أعني الممتنع لذاته، ولا شيء من الممتنع لذاته بما يصح أن يعرض له الإمكان فلا شيء مما هو نفي محض بمعدوم ممكن، وتنعكس إلى لا شيء من المعدوم الممكن بنفي محض ولا شيء صرف، فكل معدوم ممكن شيء وثابت في نفس الأمر.

---

[112] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ٦٣.

[113]ج: إلا المعدوم القابل.

[114]ج ب: تخصص.

[115]سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ٨٨.

[116]ح: تخصيص.

وإذا ثبت أن المصحح لعروض الإمكان هو الثبوت الأزلي في نفس الأمر، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، فلا جائز أن يكون خصوصيته بعض المعدومات الثابتة مانعة من تعلق القدرة، إذ لا ثبوت إلا للمعدومات الممكنة، وهي[117] ليس لها أزلا إلا الثبوت والقابلية للوجود. فلو كان خصوصية بعض المعدومات الثابتة مانعة لكان ذلك إما لثبوتها أو لإمكانها، ولا سبيل إلى شيء منهما. أما الثاني فلانه المصحح للمقدورية ولا شيء من المصحح بمانع. وأما الأول فلأنه المصحح لعروض الإمكان المصحح للتعلق، ولا شيء من مصحح المصحح بمانع. وبالله التوفيق المحيط الجامع.

ومنها: ما في **شرح المواقف** «أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي[118] عليه فيما لا يزال، **/[١٣ظ]** وقدرة إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها»[119] انتهى.

ووجه دلالته على ما ذكرناه، هو أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، والعلم تابع للمعلوم، فتعلق العلم بها أزلا على ما هي عليه فيما لا يزال تابع لكونها في أنفسها، بحيث تكون على ما هي عليه فيما لا يزال. وذلك فرع كونها أشياء وثابتة لما تبين غير مرة، فهو قول بان المعدوم الممكن شيء وثابت، وأن نفس الأمر أعم من الذهن والخارج، وأن الأشياء الثابتة مستعدة في أنفسها أزلا لِمَا تكون عليه فيما لا يزال، فتخصيص الإرادة حدوث كل شيء بوقته المخصوص مستند الى العلم التابع للمعلوم الثابت المستعد بالاستعداد الأزلي لحدوثه[120] في ذلك الوقت، لا قبله ولا بعده، بمقتضى الحكمة الإلهية[121] التى إقتضى جوده ورحمته مراعاتها، مع غناه الذاتي عن العالمين. فلا يلزم الترجيح بلا مرجح، وإن جوزته الأشاعرة فضلا عن الترجح بلا مرجح. وهذا الذى اقتضاه قولهم في القضاء والقدر

---

[117] ب – هي.

[118] ج: هي.

[119] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ٢٦١.

[120] ح: فحدوثه.

[121] ج: الاليهية.

من استناد التخصيص إلى الإستعداد الأزلي، كما اقتضاه أايضا قولهم في غير ما موضع منها، العلم تابع للمعلوم، كما مر هو التحقيق.

وأما ما في **شرح المواقف** في مباحث الممكن:

من أن المؤثر في الحدوث قديم مختار عندنا، وفعله تابع لإرادته، وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الأوقات مع تساويها لا يحتاج إلى داع، بل له أن يختار احد مقدورية المتساويين على الأخر بلا سبب يدعوه إليه. فإن ذلك هو الكمال في الإختيار والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدورية على الآخر، **/[١٤و]** لا لداع يدعوه إلى اختيار ذلك المقدور غير وقوع احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مؤثر. والثاني هو المحال لأنه ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج، وهو باطل بالضرورة، وأما الأول فليس بمحال، لأنه ترجيح من غير مرجح أى من غير داع، لا من غير ذات تتصف بالترجيح، ولا استحالة فيه، لأن المؤثر إذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء.»[١٢٢] انتهى. فلا تحقيق فيه.

أما أولا فلما قال السيد قدس سره:

وفيه بحث، وهو أن المختار وإن رجّح أحد مقدورية بإرادته، لكن إذا كان ارادته[١٢٣] لأحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر إلى ذاته توجه أن يقال لم اتصف باحدى الإرادتين دون الأخرى، فإن اسند ترجيح هذه الإرادة إلى ارادة اخرى نقلنا الكلام إليها، ولزم تسلسل الارادات،[١٢٤] وإن لم يسند إلى شيء فقد ترجح أحد المتساويين على الأخر بلا سبب. فإن قيل: الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقاتها بحسب المرادات. قلنا: فيلزم حينئذ التسلسل[١٢٥] في التعلقات.[١٢٦] انتهى.

---

[١٢٢]سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف، ١/ ٣٥١.**

[١٢٣]ح – لكن إذا كان إرادته، صح هامش.

[١٢٤]ج: ارادة.

[١٢٥]ح: تسلسل.

[١٢٦]سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف، ١/ ٣٥١-٣٥٢.**

وأما ثانيا فلأن الله تعالى كما أنه غني بالذات عن العالمين كذلك حكيم جواد ذو الرحمة، وكما أن مقتضى غناه عن العالمين أن لا يكون صدور شيء منها لازما لذاته يمتنع الإنفكاك عنه تحقيقا لمعنى الغنى الذاتي، كذلك مقتضى جوده ورحمته مراعاة مقتضى الحكمة بإبراز الأشياء على ما هي عليه في انفسها مما اقتضاه استعداداتها الأزلية أن تكون عليها فيما لا يزال. فالحق عز وجل من حيث غناه الذاتي له الترجيح لا لداع. ولكن من حيث جوده ورحمته لا يرجح إلا ما اقتضته الحكمة من ابراز /[١٤ظ] ما استعدت الأشياء له في انفسها كما قال تعالى: ﴿**أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ**﴾[١٢٧] وهو ترجيح لداعي الحكمة بمقتضى الجود والرحمة لا لوجوبه عليه، تعالى الله عن ذلك. والكمال الأتم هو الجمع بين مقتضيات الأسماء، فالقول بأن الكمال في الترجيح لا لداع نظر إلى مقتضى الغناء[١٢٨] فقط، والقول بأن الكمال في الترجيح لداعي الحكمة جودا ورحمة مع الغنى عنه المقتضى لجواز الترجيح لا لداع نَظَرً إلى مقتضى الغنى، مع الحكمة المرعية بمقتضى الجود والرحمة. وهذا أى الذي إقتضاه كلامهم في القضاء والقدر وفي غير ما موضع منها قولهم ان العلم تابع للمعلوم من أن الترجيح لداعي الحكمة مع الغنى عنه هو المذكور في **العقائد العضودية**[١٢٩] المسماة **عيون الجواهر** حيث قال: «راعى الحكمة فيما خلق وامر تفضلا ورحمة لا وجوبا»[١٣٠] انتهى. وهو النظر الاتم المستوفي الأركان. وبالله التوفيق الغني الجود الرحمن.

ومنها: ما في **المواقف** وشرحه من الزامهم للمعتزلة في زعمهم استقلال العبد في افعاله «بأن ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلا جاز انقلاب العلم جهلا. وما علم الله وجوده من افعاله فهو

---

[١٢٧]سورة طه، ٢٠/ ٥٠.

[١٢٨]ب: الغنى.

[١٢٩]للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦ه/١٣٥٥م)، وهي مختصرة مفيدة، واعتنى عليه الفضلاء فشرحه، منهم جلال الدين الدواني، السيد الشريف الجرجاني، محمد بن سليمان الكافيجي... وغيرهم. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١١٤٤.

[١٣٠]حسين بن شهاب الدين الكيلاني الشافعي، **شرح العقائد العضدية**، (تحقيق: نزار حمادي)، ص ١٨.

واجب الصدور عن العبد، وإلا جاز ذلك الإنقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وانه يبطل الإختيار بالإستقلال»[131] انتهى.

وتحريره ان العلم قد تبين أنه تابع للمعلوم، فتعلقه أزلا بصدور فعل من العبد وعدم صدور آخر عنه تابع لكون العبد في نفسه بحيث يقع منه هذا ولا يقع منه ذاك بمقتضى استعداده الازلي، وهو فرع كونه له شيئا وثابتا في نفس الأمر لِمَا تبين غير مرة. فلو لم[132] يجب وقوع الأول **/[١٥و]** و عدم وقوع الثاني لم يكن العلم المتعلق بأنه يقع منه هذا ولا يقع منه ذاك تابعا لِمَا هو العبد عليه في نفسه مما يقتضيه استعداده الأزلي، فيلزم الإنقلاب المذكور، واللازم باطل. فكل ما يقع من العبد من الفعل والترك باختياره فهو مضطر إلى اختياره بالقدر السابق، فلا استقلال في الإختيار.

ومن هنا يظهر أن ما في **شرح المواقف** من الإعتراض على الأشاعرة من جهة المعتزلة «بأن العلم تابع للمعلوم، فإن العلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا إنما يتحقق إذا كان هو[133] في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس. فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه، وسلب القدرة والإختيار، وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا، لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما. »[134] انتهى اعتراض ناشيء عن عدم امعان. فإن العلم إذا كان تابعا كان كاشفا لِماَ هو المعلوم عليه في نفسه مما يقتضيه استعداده الازلي. ولا شك أن ما هو المعلوم عليه في نفسه من مقتضيات استعداده الازلي لا يقبل التغير وإلا لما كان العلم كاشفا لما هو عليه بتمامه. لكن الله قد احاط بكل شيء علما فلا خروج عما سبق به العلم.[135]

---

[131] ب – انتهى. | سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف، ٣/ ٢٢٣.**

[132] ج: فلم لم.

[133] ج – هو.

[134] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف، ٣/ ٢٢٣.**

[135] وفي هامش ح: اما اندفاع النقض بان الله تعالى عالم بافعاله وليس بمجبور في اختياره بل هو فاعل مختار فبأن الله تعالى لما علم افعاله وجودا وعدما فلا يناقض نفسه بفعل ضد ما علم، فإذا نظر إلى ذات الغني يقال انه فاعل مختار وإذا نظر الى تعلق علمه تعالى بفعله يقال انه فاعل موجب،

قال الشيخ الأشعري في **الإبانة**: «ونشهد أنه يعلم ما يعمل العاملون وإلى أين ينقلب المنقلبون»[١٣٦] ثم قال: «وان احدا لا يقدر على الخروج من علم الله تعالى»[١٣٧] ثم قال: «ونعلم أن ما اصابنا لم يكن لِيُخْطِئَنا وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وانّا لا نملك لانفسنا نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله تعالى»[١٣٨] انتهى. وإنما حكم بأن احدا لا يقدر على الخروج من علم الله، لأن العلم تابع للمعلوم /**[١٥ظ]** كاشف لما هو المعلوم عليه في نفسه، وما هو المعلوم عليه في نفسه هو ما يقتضيه استعداده الازلي وما اقتضاه الاستعداد من الوقوع او اللا وقوع لا يستطيع احد الخروج عنه. ومنه يظهر أن ما اصابه لم يكن ليخطئه، وما اخطأه لم يكن ليصيبه، وانه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله. وكلما كان كذلك لم يقبل المعلوم التغير عما سبق العلم بوقوعه منه اولا وقوعه، وإذا لم يقبل المعلوم التغير عما هو عليه في نفسه مما كشفه العلم[١٣٩] الازلي المحيط كان كل فعل اقتضاه استعداده الازلي انه سيقع منه مما كشفه العلم التابع للمعلوم واجب الوقوع. وكل فعل اقتضاه استعداده الازلي انه لا يقع منه ممتنع الوقوع تحقيقا لكون العلم تابعا[١٤٠] للمعلوم كاشفا له كشفا احاطيا دفعا للانقلاب المذكور. وكلما كان كذلك كان العبد في افعاله الاختيارية مجبورا في عين اختياره أى مضطرا بالقدر السابق إلى اختياره، لا مستقلا بالاختيار. وبالله التوفيق مقلب الليل والنهار.

لا يقال من جهة المعتزلة: نحن نختار أن ما هو العبد عليه في نفسه أزلا ويقتضيه استعداده الازلي هو أنه مستقل في الاختيار، لا مجبور في اختياره. **لأنا نقول** من ليس من أهل كشف الحقائق لا يعلم ما سبق به العلم الازلي الا من جهة الوحي المعصوم عن الخطاء، إذ لا مدخل للعقل في ذلك من طريق الفكر وقد دل الوحي المعصوم عن

ولا محذور فيه إذ لو جوز فعله خلاف ما علم يلزم أن يجوز مناقضته نفسه والتالى باطل وإذا ارتفع الجواز يتحقق الوجوب، ولا يلزم من هذا أن يكون الحق موجبا بالذات، بل اللازم انه فاعل مختار بالذات وفاعل موجب باعتبار تعلق علمه بافعاله، سيجيء من المحقق تفصيل هذا.

[١٣٦] ابي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، ص/ ٢٦.

[١٣٧] ابي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، ص/ ٣٧.

[١٣٨] ابي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، ص/ ٣٧.

[١٣٩] ح – العلم، صح هامش.

[١٤٠] ب: تابع.

الخطاء على أن العبد لا يشاء إلا أن يشاء الله، وعلى أن ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن، وعلى أنه لا قوة إلا /[١٦و] **بالله**. وكلما كان كذلك بطل قول المعتزلة ان العبد يفعل ما لا[١٤١] يشاء الله من الامور المنهي عنها التى يرتكبها، وأن الله يشاء ما لا يفعله العبد من الامور المأمور بها التى يتركها. بل كل ما يفعله العبد مأمورا كان او منهيا فهو مما شاء الله وقوعَه منه باختياره،[١٤٢] وكل ما شاء الله وقوعَه منه باختياره وجب وقوعه منه باختياره، وكلما كان كذلك كان مجبورا في اختياره لا مختارا بالاستقلال. وبالله التوفيق الكبير المتعال.

وأما قوله قدس سره: «وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا»[١٤٣] الخ.

فجوابه: انه غير لازم، لأن الله تعالى غني بالذات عن العالمين، ومقتضى غناه عنها أن لا يكون صدور شيء منها[١٤٤] لازما لذاته. وكلما كان كذلك جاز أن يرجح ما شاء منها لداع أو غير داع، لأن الله غني حميد، وكلما كان كذلك[١٤٥] له الترجيح لما شاء من طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته الغنية عن العالمين كان فاعلا مختارا في الترجيح لا يتعين عليه ترجيح احد الطرفين لخصوصه.[١٤٦] وهذا هو الاستقلال في الاختيار، لكن الله تعالى مع استقلاله في الاختيار لا يرجح إلا ما اقتضته الحكمة لما يقتضيه الجود والرحمة من مراعاة مقتضى الحكمة، فهو تعالى بالنظر إلى غناه الذاتي مستقل في الاختيار، يرجح أى طرف شاء وبالنظر إلى ما سبق به العلم من ترجيح ما اقتضته الحكمة بمقتضى الجود والرحمة، لا للوجوب عليه سبحانه، لا يرجح الا احد الطرفين على التعيين، ولا منافاة بين الاعتبارين. لان الاستقلال في الاختيار بالنظر إلى الغنى الذاتي والتعيين بالنظر إلى مراعاة الحكمة، فلا يلزم من

[١٤١] ج – لا.

[١٤٢] ب + باختياره، صح هامش. | ج ح – باختياره.

[١٤٣] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/٢٢٣.

[١٤٤] ج: عنها.

[١٤٥] ج ب – كذلك.

[١٤٦] ب ح: بخصوصه.

تعيين احد الطرفين بالترجيح نظرا إلى /[١٦ظ] سبق العلم لمراعاة الحكمة أن لا يكون مستقلا بالاختيار في الترجيح[١٤٧] من غير تعيين نظرا إلى غناه الذاتي.

وأما العبد فليس له جهة الغنى الذاتي حتى يصح له الاستقلال بالاختيار بوجه مّا، فإنه فقير بالذات إلى الله الغني بالذات في اصل وجوده وكمالاته التابعة لوجوده التى منها قدرته وارادته، إذ لا فعل له[١٤٨] إلا بقوة بالضرورة، ولا قوة له إلا بالله بالنص المتواتر. ثم انه لا يفعل إلا ما يشاء بالضرورة، ولا يشاء إلا ما يشاء الله، فلا يفعل الا ما شاء الله ولا يشاء الله إلا ما سبق به العلم، لأن الارادة تابعة للعلم، ولا سبق العلم الا بما هو المعلوم عليه في نفسه، لأن العلم تابع للمعلوم فلا يفعل العبد إلا ما يقتضيه استعداده الازلي، وليس في استطاعته ترجيح غير ذلك. فإنه لا ترجيح له بانظر إلى ذاته، إذ لا ترجيح له إلا بالله وإلا جاز الانقلاب المذكور، وكلما كان كذلك بطل استقلال العبد بوجه مّا في الاختيار في الطوع والاباء. واتضح الفرق بين الحق عز وجل والخلق وانكشف الغطاء. والحمد لله نور الارض والسماء.

ومنها: ما في **المواقف** ايضا[١٤٩] ردا على المعتزلة في دعوى الاستقلال ايضا من قوله: «ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا، وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا، فلا قدرة على شيء منهما[١٥٠] على الاستقلال أصلا»[١٥١] انتهى.

وتقريره واضح مما بيّناه آنفا. فإن الارادة تابعة للعلم، والعلم تابع للمعلوم، كاشف له على ما هو عليه في نفسه، فلا يقبل التغير، وكلما كان كذلك بطل الاستقلال. وقد تبين غير مرة أن كشف العلم لِمَا هو المعلوم[١٥٢] عليه

---

[١٤٧] ح: با لترجيح.

[١٤٨] ب – له، صح هامش.

[١٤٩] ب – ايضا، صح هامش.

[١٥٠] ج: منها.

[١٥١] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ٢٢٣-٢٢٤.

[١٥٢] ج – المعلوم، صح هامش.

يقتضي كون /**[١٧و]** المعلوم متميزا في نفسه، وتميزه فرعُ ثوبته في نفسه، فالمعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر، ونفس الأمر اعم من الذهن والخارج، ولا يرد النقض بالباري تعالى كما قاله الشارح لِمَا بيناه ايضا.

ومنها: ما في **شرح المواقف** عند قول المصنف الحكيم ذو الحكمة من قوله: «وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي»[١٥٣] انتهى.

وهذا قول بأن للأشياء تميزا في أنفسها أزلا، وإلا لما كشفها العلم، والتميز فرع الثبوت، فالمعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر،[١٥٤] ونفس الأمر أعم من الذهن والخارج إلى غير ذلك مما يطول استقصاؤه.

وفيما نقلناه محررا كفاية للدلالة عند كل مصنف على أن اصحابنا الأشاعرة قائلون بأن المعدوم شيء وثابت في المعنى وإن أنكروه في اللفظ. وعلى أن انكارهم ناشيء عن عدم تحرير محل النزاع، كما يدل عليه قول صاحب **المواقف:** «وإن اردتم غير ذلك القدر منعنا ثبوته للمعدوم الممكن، وعليكم أولا تصويره، حتى نعلم أنه ماذا وتقريره»[١٥٥] الخ. وقد مر نقله وتصويره وتقريره وتحريره ولله الحمد. وبعد تحرير محل النزاع يصير النزاع لفظيا عند التحقيق وبالله التوفيق.

تنبهات الأول: المعدوم المطلق أى ما يفرض ما صدقا لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان لا يصح أن يكون معلوما بوجه مّا، لما تبين أن العلم يقتضي اضافة مقتضية لطرفين متمايزين في الجملة، ولا تميز للمعدوم المطلق بالمعنى المذكور، فلا يصح وقوعه طرفا للنسبة، فهو مساو للمجهول المطلق، لأنه الذى لا وجود له /**[١٧ظ]** في الخارج، ولا في الذهن، ولا ثبوت في نفس الأمر، لأن كل متحقق في احدى هذه المواطن فقد تعلق به علمه تعالى، فنقول لو صح أن يكون المعدوم مطلقا معلوما بوجه ما لزم أن يكون المجهول مطلقا معلوما بوجه ما، لما تبين من تساويهما، واللازم باطل لاستلزامه التناقض، فالملزوم مثله. فكل ما تعلق به علم ما فله تحقق بوجه ما البتة.

---

[١٥٣] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ٣/ ٣٢١.

[١٥٤] ح – في نفس الأمر، صح هامش.

[١٥٥] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ١/ ٢٨٣.

الثاني: من معلومات الله تعالى مالا يتعلق به علمه إلا من حيث تعلقه بالعقل والوهم ولوازمهما من اختراع ما لا يصح وجوده في الخارج ولا ثبوت له في نفس الأمر، كاختراع الكفار الشريك وقولهم اتخذ الله ولدا، فإن الثابت في نفس الأمر ان الله لا شريك له وانه لم يلد ولم يولد فلو لم يكن للممتنعات التى لا يتعلق بها[156] العلم الازلي الا من الحيثية المذكورة نوع وجود في ذهن المخترعين لها كانت اعدما محضة، إذ لا وجود لها في الخارج ولا ثبوت في نفس الأمر من غير تلك الحيثية، ولا مواطن لتحقق الأشياء إلا هذه الثلاثة، ولا شيء من الاعدام المحضة مما يصح تعلق علم ما به اصلا لما مر غير مرة. لكن تلك الممتنعات قد تعلق بها علم الحق تعالى ازلا من تلك الحيثية، فلا بد ان يكون لها نوع ثبوت من تلك الحيثية في ذهن المخترعين لها أزلا، ليصح تعلق العلم الازلي بها، ولا بد أن يكون لها نوع وجود في ذهنهم فيما لا يزال على طبق مقتضى استعدادهم الازلي ليصح تعلق علمهم بها.[157]

فظهر أن الإشكال الوارد في العلم بالمعدومات الخارجية عند القائل بأن العلم صفة ذات اضافة لا يندفع إلا باختيارالوجود الذهني، كما ذهب إليه الإمام **/[١٨و]** في **المباحث المشرقية**[158] ويؤيده أنه لا دليل تاما للمتكلمين على نفي الوجود الذهني، فإنهم ذكروا وجهين: احدهما: أن تصور الشيء لو اقتضى حصوله في الذهن لزم من تعقل[159] السواد والبياض والحكم بتضادهما أن يكون الذهن اسود وابيض وأن يجتمع الضدان في محل واحد واللازم باطل. ثانيهما: أن تعقل الشيء لو كان بحصول ماهية في الذهن لزم من تصور السماء والجبل حصولهما في الذهن مع عظمهما واللازم باطل.

وصاحب **المواقف** بعد أن اجاب عن الأول:

---

[156] ح: به.

[157] ج – بها.

[158] للامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦ه/١٢١٠م). كتاب في علم الإلهي والطبيعي، كبير مثل شرح المقاصد حجما، جمع فيه آراء الحكماء السالفين ونتائج اقوالهم وأجاب عنهم. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١٥٧٧–١٥٧٨.

[159] ح: تعلق.

بأن لوازم الماهية منها ما هو لازم لها في الذهن والخارج كالزوجية للاربعة، ومنها ما هو لازم بشرط وجودها في الذهن كالكلية، ومنها ما هو لازم بشرط وجودها الخارجي كالسواد والبياض، فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه ولا اجتماع الضدين.[١٦٠] وعن الثاني: بأن الممتنع حصول هوية السماء والجبل في الذهن أى ماهيتهما الموجودة بالوجود الخارجي، فإنها المتصفة بالعظم لا الصورة[١٦١] الظلية المخالفة لها في اللوازم. وقال: وقال: هذا الذى ذكروه في هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك لفظ الماهية، فإنه يطلق على الأمر المعقول وعلى الموجود الخارجي فظُنَّا امرا وحدا وبني[١٦٢] عليه اشتراكهما في الاحكام كلها، وقد تبين فساد ذلك الظن.[١٦٣] انتهى.

ومع هذا قد صرحوا باثبات الوجود الذهني في مسئلة الكلام حيث قالو: «القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا باشكال الكتابة، محفوظ في قلوبنا بالالفاظ المخيَّلة، مقرؤ بالسنتنا بالحروف /**[١٨ظ]** الملفوظة المسموعة، مسموع بأذاننا بذلك ايضا غير حال فيها. » انتهى.

فإن القول بالألفاظ المخيلة للقرآن هو القول بالوجود الذهني له، كيف لا والأحاديث مصرحة بهذا، منها قوله صلى الله عليه وسلم: «**اغنى الناس حملة القران من جعله الله في جوفه**»[١٦٤] ومنها قوله: «**من قرأ القرآن فقد استدرج النبوة بين جنبيه**»[١٦٥] ومنها قوله: «**وددت ان تبارك الذى بيده الملك في قلب كل مؤمن**»[١٦٦] ومنها قوله: «**اقرءوا القران فإن الله لا يعذب قلبا وعى القران**»[١٦٧] إلى غير ذلك مما يطول استقصاؤها. ومنها قوله صلى الله عليه وسلم

---

[١٦٠] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف، ٢/ ٥١-٥٢.**

[١٦١] ج: الصور.

[١٦٢] ح: يبنى.

[١٦٣] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف، ٢/ ٥٢.**

[١٦٤] المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، (تحقيق: بكري حياني - صفوة السقا)، مؤسسة الرسالة، **١٩٨١م، ١/ ٥١٠.**

[١٦٥] الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، **١٩٩٠م، ٧٣٨/١.** | ب - ومنها قوله من قرأ القرآن فقد استدرج النبوة بين جنبيه، صح هامش.

[١٦٦] الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين، ٧٥٣/١.**

[١٦٧] **سنن الدارمي**، فضائل القرآن ١.

في الصحيحين: **«ان الله تجاوز لأمتي عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم به أوتعمل به»**[168] ومنها قوله في الصحيح: **«من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لا يُحَدِّثُ فيهما نفسه غُفر له ما تقدم من ذنبه»**[169] ومنها قوله في الصحيح: **«فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي »**[170] الحديث، بل قد دل قوله تعالى ﴿**أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَىٰ**﴾[171] على أن السر مسموع كما دل قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ**﴾[172] على أن السر معلوم. وقد فسر في **الكشاف**[173] «السر بما يُحَدِّثُ به الرجل نفسه أو صاحبه في مكان خال»[174] دليل الاول: قوله تعالى: ﴿**فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا**﴾[175] ودليل الثاني: وإذ اسر النبي إلى بعض ازواجه حديثا، والقسم الاول من السر كلمات مخيلة ليست حروفها عارضة للصوت كجملة «انتم شر مكانا» في نفس يوسف عليه السلام.

وقد دل النص على أنها مسموعة معلومة، والعدم المحض لا يتعلق به سمع **/[19و]** كما لا يتعلق علم بالضرورة. فلا بد أن يكون لتلك الكلمات التى يحدث بها الرجل نفسه وجود في الذهن ليصح تعلق العلم والسمع

---

[168] **سنن ابن ماجه**، الطلاق ١٤.

[169] **صحيح البخاري**، الوضوء ٢٤؛ **صحيح مسلم**، الطهارة ٢٢٦.

[170] **صحيح البخاري**، التوحيد ١٥.

[171] سورة الزخرف، ٨٠/٤٣.

[172] سورة التوبة، ٧٨/٩.

[173] للإمام أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ/١١٤٤م)، فرغ من تأليفه ضحوة يوم الاثنين الثالث والعشرين من شهر ربيع الآخر في عام ثمان وعشرين وخمسمائة، كان كتاب الكشاف هو الكافل في هذا الفن اشتهر في الآفاق واعتنى الائمة المحققون بالكتابة عليه، فمن مميز الاعتزال حاد فيه عن صوب الصواب ومن مناقش له فيما اتى به من وجوه الاعراب ومن محشى وضح ونقح واستشكل وأجاب ومن مخرج لاحاديثه ومن مختصر لخص واوجز. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١٤٧٥/٢.

[174] ابو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ، ٤/ ٢٦٥.

[175] سورة يوسف، ٧٧/١٢.

بها، وقد قال الأشعري في كتاب **الإبانة** الذى هو آخر مصنفاته ما نصه: «ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم واجماع المسلمين وما كان في معناه»[١٧٦] انتهى.

وقد دل الكتاب والسنة على تحقق الوجود الذهني كما ترى، فهو المعتمد للأشعري، بل أصرح منه ما قال في **الإبانة**: «ونشهد أنه العالم بما يبطنه الضمائر، وتنطوي عليه السرائر، وما تخفيه النفوس، وما تجن البحار، وما تواري الاسرار»[١٧٧] ثم قال: «ونقر أن الشيطان يوسوس للإنسان كما قال الله عز وجل: ﴿**مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ**﴾ »[١٧٨] انتهى. وفي القاموس «الوسوسة: حديث النفس والشيطان»[١٧٩] انتهى.

وكذلك هو المعتمد للماتريدي لما نقله الكمال ابن ابي شريف[١٨٠] في **شرح المسايرة** عن صاحب **التبصرة**[١٨١] «ان الماتريدي في كتاب التوحيد جوّز سماع ما ليس بصوت»[١٨٢] انتهى. وهو قول بالوجود الذهني للكلام وأنه كاف لتعلق السمع به خرقا للعادة.

---

[١٧٦]ابي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، ص ٤٠.

[١٧٧]ابي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، ص ٢٦.

[١٧٨]سورة الناس، ١١٤/ ٤-٦. | ابي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، ص ٤٢.

[١٧٩]الفيروزآبادى، **القاموس المحيط**، ص ٥٨٠.

[١٨٠]هو محمد بن محمد بن ابي بكر بن علي بن ابي شريف مسعود بن رضوان المري كمال الدين المقدسي الشافعي (ت.٩٠٦ه/ ١٥٠٠م)، من تصانيفه: **المسامرة في شرح المسايرة في العقائد المنجية، الفرائد في شرح العقائد للنسفي**. انظر: **هدية العارفين أسماء المؤلفين واثار المصنفين** لاسماعل باشا البغدادي، ٢/ ٢٢٢-٢٢٣.

[١٨١] للشيخ الامام ابي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. ٥٠٨ه/١١١٥م)، المسمى **تبصرة الأدلة في الكلام**، جمع فيه ماجل من الدلائل في المسائل الاعتقادية وبين ما كان عليه مشايخ اهل السنة وابطل مذاهب خصومهم. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١/ ٣٣٧.

[١٨٢]كمال بن ابي شريف، **كتاب المسامرة**، مصر: المطبعة الكبرى الاميرية، ١٣١٧ه، ص ٧٦.

وكذلك هو المعتمد للامام أبي حنيفة رضي الله عنه لما في **شرح القدوري**[183] للحدادي،[184] وفي **الهداية:**[185] «إذا قرأ الخطيب يا أيها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يصلي السامع على النبي صلى الله عليه وسلم في نفسه»[186] انتهى. وفي **شرح منية المصلي**[187] للبرهان الحلبي:[188] «ولو عطس المصلي فقال الحمد لله لا تفسد صلاته».[189] وعن ابي **/[١٩ظ]** حنيفة: «أن هذا أداء حمد في نفسه من غير أن يحرك شفيته» انتهى. وهو تصريح بالوجود الذهني للكلام. كيف لا، وهو القائل بنقل الطحاوي في عقيدته «ونؤمن أن جميع ما أنزل الله في القرآن وجميع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق»[190] انتهى. وقد علمت دلالة الكتاب والاحاديث الصحيحة على تحقق الوجود الذهني، فهو حق عنده.

---

[183] للامام ابي الحسين احمد بن محمد القدوري البغدادي الحنفي (ت. ٤٢٨ه/١٠٣٧م)، **مختصر القدوري،** كتاب في فروع الحنفية، وهو متن متين معتبر متداول بين الائمة الاعيان، وشهرته تغني عن البيان، وشروحه كثيرة جدا، منها للامام أبو بكر ابن علي المعروف بالحدادي العبادي، المتوفى في حدود سنة ٨٠٠، سماه **السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج.** انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، **٢/ ١٦٣١.**

[184] هو أبو بكر بن علي الحداد الزبيدي الحنفي (ت. ٨٠٠ه/١٣٩٨م)، من آثاره: **شرح مختصر القدوري** في فروع الفقه الحنفي سماه **السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج، كشف التنزيل في تحقيق، شرح قيد الاوابد للربعي، وشرح الظلام وبدر التمام،** انظر: **معجم المؤلفين** لكحالة، **٣/ ٦٧.**

[185] لشيخ الإسلام برهان الدين علي ابن ابي بكر المرغيناني الحنفي (ت.٥٩٣ه/١١٩٧م)، وهو شرح على متن له سماه **بداية المبتدي،** وقد اعتنى به الفقهاء قديما وحديثا فشرحه. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، **٢/ ٢٠٣١-٢٠٣٢.**

[186] أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي،** (تحقيق: طلال يوسف)، بيروت: دار احياء التراث العربي، **١/ ٥٦.**

[187] للشيخ الامام سديد الدين الكاشغري (ت. ٧٠٥ه/١٣٠٥م)، **منية المصلي وغنية المبتدي،** وهو كتاب معروف متداول بين الحنفية. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، **٢/ ١٨٨٦.**

[188] هو ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الحلبي الحنفي(ت.٩٥٦ه/١٥٤٩م)، نزيل القسطنطنية، تولى الامامة والخطابة بجامع الفاتح، صنف من الكتب، **تسفيه الغبي في تنزيه ابن العربي، سلك النظام شرح جواهر الكلام** في العقائد، **غنية المتملي شرح منية المصلي،** وغير ذلك. انظر: **هدية العارفين أسماء المؤلفين واثار المصنفين** لاسماعل باشا البغدادي، **١/ ٣٧.**

[189] برهان الحلبي، **منية المصلي،** استنبول: شركت صحافيهء عثمانيه، **١٣٢٤**ه، ص **٥٣.**

[190] ***

وكذلك هو المعتمد للامام مالك، قال الشيخ خليل[191] في **مختصره** في باب الطلاق: «وفي لزومه بكلامه النفسي خلاف»[192] قال تلميزه بهرام[193] في الشرح: «أى أنه اختلف فيمن انشئا الطلاق بكلامه النفسان هل يلزمه ذلك؟ وهو قول مالك في **العتبية**[194] اولا يلزمه شيء، وهو قول مالك في **الموازنة**»[195] انتهى.

وكذلك هو المعتمد عند الإمام الشافعي واصحابه، قال الإمام النووي في **الروضة:**[196] «فإن عجز عن تحريك الاجفان اجرى افعال الصلاة على قلبه، فإن أعتقل لسانه أجرى القرآن والأذكار على قلبه، وما دام عاقلا لا تسقط عنه الصلاة»[197] انتهى.

---

[191] هو خليل بن اسحق بن موسى الجندي أبو الضياء المصري المالكي (ت. ٧٧٦ه/ ١٣٧٤م)، من تصانيفه: **التوْضيح في شرح منتهى السول والامل لابن الحاجب، المختصر في فروع المالكية** مشهور وله شروح، **مناسك الحج**. انظر: **هدية العارفين أسماء المؤلفين واثار المصنفين** لاسماعل باشا البغدادي، ١/ **٣٥٢**.

[192] خليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين الجندي المالكي المصري، **مختصر العلامة خليل**، (تحقيق: أحمد جاد)، القاهرة: دار الحديث، **٢٠٠٥** م، ص **١١٧**.

[193] هو أبو البقاء بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر بن عوض بن عمر السلمي الدميري (ت.**٨٠٥**ه/**١٤٠٣**م)، فهو حامل لواء المذهب المالكي في الثاني من القرن الثامن الهجري، من تصانيفه: **الشامل في فروع الفقه المالكي، المناسك وشرحها** في ثلاثة مجلدات، ثلاثة شروح على مختصر شيخه خليل في الفقه المالكي، انظر: مقدمة المحقق من كتاب **الدرر في شرح المختصر** لبهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر الدميري، **٩٨-١١٢**.

[194] لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي القرطبي، المتوفى: سنة **٢٥٤**، وهو: مسائل في مذهب الإمام مالك، انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، **٢/ ١١٢٤**.

[195] بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر الدميري، **الدرر في شرح المختصر**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، **١٤٣٥**ه، **٢/ ١٠٨٤- ١٠٨٦**

[196] للامام محيي الدين زكريا يحيى بن شرف النوويي (ت. **٦٧٦**ه/**١٢٧٧**م)، في الفروع، وقد اعتنى عليه جماعة من الشافعية فشرحوه. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، **١/ ٩٢٩**.

[197] ابو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، (تحقيق: زهير الشاويش)، بيروت: المكتب الإسلامي، **١٩٩١**م. **١/ ٢٣٧**.

وكذلك هو المعتمد عند الإمام احمد واصحابه، قال ابن مفلح[١٩٨] في **الفروع**[١٩٩] في آداب الخلاء «وإن عطس حمد بقلبه،[٢٠٠] وكذا إجابة المؤذن»[٢٠١] وفي **الاقناع** «فإن عطس أو سمع أذانا حمد الله وأجاب بقلبه»[٢٠٢] انتهى.

فهذا كلام أئمة أهل السنة من أهل الاصول والفروع دال على أنهم قائلون بالوجود الذهني بالمعنى المراد للمثبتين، فانكار جمهور المتكلمين منهم له في الامور العامة ناشيء من عدم تحرير محل النزاع، كما أن انكار الحنابلة للكلام /[**٢٠و**] النفسي كذلك. وبالله التوفيق في تنوير الحوالك.

الثالث في تقسيم المعلوم. مورد القسمة إما أن يكون المعلوم[٢٠٣] بمعنى ما من شأنه أن يُعلم من غير فرض، أو المعلوم بمعنى ما من شأنه أن يُعلم بفرض أو غير فرض. فنقول بالاعتبار الاول، بناء على القول بنفي الوجود الذهني: المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج أو لا. الاول هو الموجود في الخارج، والثاني هو المعدوم فيه، وبالاعتبار الثاني مثل الأول. ويزاد: ثم هذا المعدوم إما أن يكون له تميز في نفسه من غير فرض أو لا. الاول هو الثابت، والثاني هو المنفي. وعلى القول بالوجود الذهني بالاعتبار الاول، المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج أو لا. الاول هو الموجود في الخارج، والثاني هو المعدوم في الخارج. ثم هذا المعدوم إما أن يكون له صورة خيالية أو لا. الاول هو الموجود في الذهن، والثاني هو الثابت في نفس الأمر. وبالاعتبار الثاني المعلوم إما أن يكون له تحقق في

---

[١٩٨]هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح الدمشقي الحنبلي (ت. **٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م**)، من تصانيفه: **الآداب الشرعية والمصالح المرعية في فقه الحنبلية، شرح المقنع لابن قدامة في الفروع، النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد الدين ابن تيمية**، وغير ذلك. انظر: **هدية العارفين أسماء المؤلفين واثار المصنفين** لاسماعل باشا البغدادي، **٢/ ١٦٢**.

[١٩٩]للشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي (ت.**٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م**)، في الفقه الحنبلي في مجلدين، انظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، **٢/ ١٢٥٦**.

[٢٠٠]ح: في قلبه، صح هامش.

[٢٠١]محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، **كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي**، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، مؤسسة الرسالة، **٢٠٠٣**م. **١/ ١٢٩**.

[٢٠٢]شرف الدين ابو النجا موسى بن احمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، **الإقناع في فقه الإمام احمد بن حنبل**، (تحقيق: عبد اللطيف – محمد موسى السبكي)، بيروت: دار المعرفة، **١/ ١٥**.

[٢٠٣]ح – المعلوم، صح هامش.

الخارج أو لا. الاول هو الموجود في الخارج والثاني هو المعدوم فيه. ثم هذا المعدوم إم أن يكون متميزا في نفسه من غير فرض أو لا. الثاني هو المحال لذاته، والاول إما أن يكون له صورة مخيلة أو لا. الاول هو الموجود في الذهن، والثاني هو الثابت في نفس الأمر. وعلى كل تقدير فلا واسطة بين الموجود في الخارج والمعدوم فيه.

وإنما المعدوم في الخارج ينقسم [الى] قسمين بناء على نفي الوجود الذهني أو ثلثة بناء على اثباته. وهذا لابد منه لكل قائل بتباين الممكن والممتنع. نعم، إن اريد بالمعدوم ما يفرض ما صدقا للمعدوم المطلق **/[٢٠ظ]** على تقدير اتصافه بالعنوان وبالموجود الموجود الخارجي فقط او الشامل للخارجي والذهني كان بينهما واسطة وهو المعدوم الثابت. وهذا ايضا لابد من القول به لكل قائل بتباين الممتنع والممكن ولكل قائل بأن العلم تابع للمعلوم. وبالله التوفيق الحي القيوم.

تكملة ما تقدم من البحث في أن المعدوم شيء أو ليس بشيء بحث معنوي متعلق بأن المعدوم هل هو شيء أى ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود أو لا. وبقي الكلام في تحقيق معنى لفظ الشيء لغة أنه على ما ذا يطلق حقيقة لغوية. فنقول وبالله التوفيق: الشيء في اللغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه. قال [الزمخشري] في **الكشاف**: «قال سيبويه: في ساقة الباب المترجم بباب مجارى أو اخر الكلام من العربية: وإنما يخرج التأنيث من التذكير. الا ترى أن الشيء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذَكَرٌ هو أم أُنثى، والشيء مذكر»[٢٠٤] انتهى. وقال مفتي الروم أبو السعود في تفسيره **إرشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم**[٢٠٥] في قوله تعالى: « ﴿**أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[٢٠٦] انه في الاصل مصدر شاء، أطلق على المفعول وأكتُفِي في ذلك باعتبار تعلق المشيئة به من

---

[٢٠٤] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ١/ ٨٧.

[٢٠٥] لشيخ الإسلام أبي السعود بن محمد العمادي (ت. ٩٨٢ﻫ/١٥٧٤م)، في تفسير القرآن، على مذهب النعمان، فاشتهر صيته، وانتشر نسخه في الأقطار، ووقع التلقي بالقبول من الفحول والكبار لحسن سبكه ولطف تعبيره، انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، **١/ ٦٥**.

[٢٠٦] سورة البقرة، **٢/ ٢٥٩**.

حيث العلم والإخبار عنه فقط، وقد خص ههنا بالممكن موجودا كان أو معدوما بقضية اختصاص تعلق القدرة به لما أنها عبارة عن التمكن من الايجاد والاعدام الخاصّين به»[٢٠٧] انتهى.

وحاصله أن الشيء بمعنى المشيء العلم به والإخبار عنه، وهو مفهوم كلي يصدق على المعدوم والموجود الواجب والممكن، لكنه تختلف اطلاقاته، ويعلم المراد منه بالقرائن. /[٢١و] فقد يطلق ويراد به جميع افراده كقوله تعالى ﴿**وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾،[٢٠٨] بقرينة احاطة العلم الالهي بالواجب والممكن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ بعنوان مّا، وقد يطلق ويراد به الممكن موجودا كان او معدوما، كما في قوله تعالى ﴿**أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾،[٢٠٩] بقرينة القدرة التى لا تتعلق إلا بالممكن. وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الخارجي الموجود في الذهن كما في قوله تعالى ﴿**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ**﴾،[٢١٠] بقرينة كونه متصورا مشيئا فعله غدا. وكما في حديث ام سلمة عند الطبراني **«انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله رجل فقال اني لأُحدث نفسي بشيء لو تكلمت به لأحبطت أجري، فقال صلى الله عليه وسلم لا يلقى ذلك الكلام الا مؤمن»**[٢١١] حيث أطلق الشيء على الكلمات المخيلة وهي الموجودة في الذهن. وكما في حديث معاذ بن جبل عند الطبراني في الكبير **«قال: قلت يا رسول الله والذى بعثك بالحق إنه ليعرض في نفسي الشيء لأن اكون حممة أحب الي مِن أن أتكلم به، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الحمد لله إن الشيطان قد آيس أن يُعبد بأرضي هذه ولكنه رضي بالمحقرات من أعما لكم»**[٢١٢] وكما روي عن مجاهد قال: **«لما نزلت ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾**[٢١٣] **الاية،**

---

[٢٠٧] أبو السعود العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١/ ٥٧.

[٢٠٨] سورة الحجورات، ٤٩/ ١٦.

[٢٠٩] سورة البقرة، ٢/ ٢٥٩.

[٢١٠] سورة الكهف، ١٨/ ٢٣-٢٤.

[٢١١] أبو القاسم الطبراني، **المعجم الصغير**، (تحقيق: محمد شكور - محمود الحاج أمرير)، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م، ١/ ٢٢٢.

[٢١٢] أبو القاسم الطبراني، **المعجم الكبير**، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤م، ٢٠/ ١٧٢.

[٢١٣] سورة البقرة، ٢/ ٢٨٤.

شق ذلك عليهم، قالوا يا رسول الله إنا لتحدث انفسنا بشيء ما يسرنا أن يطلع عليه أحد من الخلايق وأن لنا كذا وكذا، قال: أولقد لقيتم هذا ذلك صريح الايمان»[٢١٤] الحديث، حيث[٢١٥] أطلق الشيء فيهما[٢١٦] على الموجود الذهني.

وقد يطلق /**[٢١ظ]** ويراد به الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر، كما في قوله تعالى ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾،[٢١٧] بقرينة إرادة التكوين التى تختص بالمعدوم الثابت.[٢١٨] وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجي، كما في قوله تعالى ﴿**وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا**﴾، [٢١٩] اى موجودا خارجيا لامتناع أن يراد نفي كونه شيئا بالمعنى اللغوي الاعم الشامل للمعدوم الثابت في نفس الأمر، لأن كل مخلوق فهو في الازل شيء أى معدوم ثابت في نفس الأمر. وقد يطلق عليه لفظ شيء لغة بدليل قوله تعالى ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾.[٢٢٠] والاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يُعدل عن الاصل الا لِصارف، ولا صارف هنا، وشيوع استعماله في الموجود لا ينتهض صارفا بعد صحة النقل عن سيبويه انه في اللغة يقع على كل ما أخبر عنه كما مر.

وأما ما في **انوار التنزيل** من قوله «والشيء يختص بالموجود، لأنه في الاصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة، وحينئذ يتناول الباري تعالى كما قال تعالى ﴿**قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ**﴾.[٢٢١] وبمعنى[٢٢٢] مشيء أخرى

---

[٢١٤] ابو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، **التفسير من سنن سعيد بن منصور**، (تحقيق: سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد)، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ١٠٠٥/٣.

[٢١٥] ح – حيث، صح هامش.

[٢١٦] ح: فيها.

[٢١٧] سورة النحل، ٤٠/١٦.

[٢١٨] ج – الثابت.

[٢١٩] سورة مريم، ٩/١٩.

[٢٢٠] سورة النحل، ٤٠/١٦.

[٢٢١] سورة الأنعام، ١٩/٦.

[٢٢٢] ب: معنى.

أى مشى وجوده، وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة، وعليه قوله تعالى ﴿**أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[٢٢٣] ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾.[٢٢٤] فهما على عمومها بلا مثنوية»[٢٢٥] انتهى.

فيلزمه في قوله تعالى ﴿**وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[٢٢٦] استعمال المشترك في معنييه. فإنه إذا كان بمعنى الشائي لا يشمل الجمادات والنباتات[٢٢٧] عنده. وإذا كان بمعنى المشيء وجوده لا يشمل الواجب تعالى، واستعمال **/[٢٢و]** المشترك في معنييه مسئلة خلافية. والاستدلال بقوله تعالى[٢٢٨] ﴿**وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[٢٢٩] على احاطة علمه تعالى بكل شيء بالمعنى اللغوي الأعم لا خلاف فيه. يوضحه ان حجة الاسلام أبا حامد الغزالي ممن لا يقول باستعمال المشترك في معنييه معا لغة، لا حقيقة ولا مجازا،[٢٣٠] كما في **جمع الجوامع**[٢٣١] ومع ذلك[٢٣٢] إحتج في **قواعد العقائد** على احاطة علمه تعالى بجميع الاشياء بالأية المذكورة.[٢٣٣] ولا يتم ذلك إلا إذا اريد بالشيء معناه اللغوي الأعم الشامل للمعدوم والموجود. وبالله التوفيق ولي الفضل والجود.

---

[٢٢٣]سورة البقرة، **٢/٢٥٩**.

[٢٢٤]سورة الزمر، **٣٩/٦٢**.

[٢٢٥]البيضاوي، **انوار التنزيل واسرار التأويل**، ١، ١٠٢.

[٢٢٦]سورة الحجورات، **٤٩/١٦**.

[٢٢٧]ح: النبات.

[٢٢٨]ح – واستعمال المشترك في معنييه مسئلة خلافية والاستدلال بقوله تعالى، صح هامش.

[٢٢٩]سورة الحجورات، **٤٩/١٦**.

[٢٣٠]تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، **٢٠٣**م، ص **٢٩**.

[٢٣١]لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت. ٧٧١ه/ ١٣٧٠م)، وهو مختصر مشهور، جمعه من زهاء مائة مصنف، مشتمل على زبدة ما في شرحيه على مختصر ابن الحاجب والمنهاج مع زيادات وبلاغة في الاختصار، وله شروح كثيرة، انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، **١/٥٩٦**.

[٢٣٢]ح – ذلك، صح هامش.

[٢٣٣]أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **قواعد العقائد**، لبنان: عالم الكتب، **١٩٨٥**م، ص ١٧٨.

وأما ما في **المواقف** وشرحه «الشيء عندنا الموجود، أى لفظ الشيء عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط. فكل شيء عندهم موجود، وكل موجود شيء»[234] وساق مذاهب الناس فيه ثم قال:

> والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وأنه على ما ذا يطلق، والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل. إذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات، والظاهر معنا. فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار، ونحو قوله تعالى ﴿**خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا**﴾[235] ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم، لأن الحقيقة لا يصح نفيها.[236] انتهى.

ففيه بحث. أما أولا: فلأن دعوى الأشاعرة التساوي بين الشيء والموجود او الترادف، لقولهم كل شيء عندهم موجود، وكل موجود شيء، ولم يذكر ما يثبته لغة. وأما قوله: «فإن أهل اللغة في كل عصر **/[٢٢ظ]** يطلقون لفظ الشيء على الموجود» إلى قوله «ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار» فإنما يدل على أن كل موجود شيء. وأما أن كل ما يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة لغوية موجود فلا دلالة فيه عليه. إذ لا يلزم من أن لا يطلق على الموجود إلا لفظ شيء دون لا شيء أن يختص الشيء لغة بالموجود لجواز أن يطلق الشيء على المعدوم والموجود حقيقة لغوية، مع اختصاص الموجود باطلاق الشيء دون اللاشيء.

وانكار أهل اللغة على من يقول الموجود ليس بشيء لكونه سلبا للأعم عن الأخص، وهو لا يصح، لا لكونهما مترادفين أو متساويين، لاطلاقه على المعدوم في افصح الكلام. قال تعالى: ﴿**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۞ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ**﴾[237] وقال تعالى: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾.[238] والاصل

---

[234] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ١/ ٢٧٥.

[235] سورة مريم، ١٩/ ٩.

[236] سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ١/ ٢٧٦.

[237] سورة الكهف، ١٨/ ٢٣-٢٤.

[238] سورة النحل، ١٦/ ٤٠.

في الاطلاق الحقيقة، فلا يعدل عنها الا اذا وجد صارف، ولا صارف[239] هنا لما مر أن شيوع الاستعمال لا يصح أن يكون صارفا بعد صحة النقل عن سيبويه أن الشيء لغة يقع على كل ما اخبر عنه.

وأما ثانيا: فلأن قوله تعالى ﴿**وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا**﴾[240] إنما يلزم منه نفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم، لو كان المدعى تخصيص اطلاق الشيء لغة بالمعدوم، وليس كذلك، إنما المدعى أن المعنى اللغوي للشيء هو المشيء العلم به والاخبار عنه، وهو مفهوم كلي يعم المعدوم والموجود الواجب والممكن، وتخصيص اطلاقه ببعض افراده عند قيام قرينة لا ينافي شموله لجيع افراده حقيقة لغوية عند انتفاء /**[٢٣و]** قرينة مخصصة، وإلا لكان شموله للمعدوم والموجود معا في قوله تعالى ﴿**وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[241] جمعا بين الحقيقة والمجاز وهي مسئلة خلافية، ولا خلاف في الاستدلال على عموم تعلق علمه تعالى بالأشياء مطلقا بهذه الأية كما مر. فهو دليل على أن شموله للمعدوم والموجود معا حقيقة لغوية.

وأما ما في **شرح المقاصد**[242] من «أن المعدوم هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة، فبحث لغوي يرجع فيه إلى النقل والاستعمال، وقد وقع فيه اختلافات، نظرا إلى الاستعمالات.[243] فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شائعَ الاستعمال في هذا المعنى، ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾»[244] ثم قال:

> وما نقل عن ابي العباس انه اسم للقديم، وعن الجهمية انه اسم للحادث، وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم، فبعيد جدا من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة، ولا يقوم عليه شبهة، لامن جهة وقوع استعماله في غير ما

---

[239] ح – ولا صارف، صح هامش.

[240] سورة مريم، ١٩/٩.

[241] سورة الحجورات، ٤٩/١٦.

[242] للامام

[243] ح: إلى استعمالات.

[244] سورة النحل، ١٦/٤٠. | سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، (تحقيق: عبد الرحمن عميرة)، بيروت: عالم الكتوب **١٩٨٩**م، **١/ ٣٦٤**.

ذكره كل واحد منهم. فإن له أن يقول هو مجاز، كما نقول نحن في مثل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾[245] وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام، فلا بد من الرجوع إلى أمر آخر من نقل كثرة استعمال او مبادرة فهم او غير ذلك.[246] انتهى.

ففيه أن النقل عن سيبويه الإمام في اللغة قد صح بأن الشيء يقع اللغة على كل ما اخبر عنه كما مر نقله، فاستعماله في المعدوم حقيقة لغوية، كالموجود. فالإحتجاج بشيوع الإستعمال /**[٢٣ظ]** في الموجود على أنه مختص به حقيقة لغوية، لا يتم بعد نص سيبويه على عدم اختصاصه بالموجود. نعم تعلق الغرض في المحاورات باحوال الموجودات أكثر، فشيوع استعماله في الموجود لذلك لا لإختصاصه به[247] لغة، فاطلاقه على المعدوم في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[248] حقيقة لا مجاز. وبالله التوفيق في البسط والايجاز.

تنوير الافهام بتقرير المرام: قد تبين دلالة الكتاب والسنة على الوجود الذهني بالمعنى المراد للمثبتين، وقد صرح به المتكلمون في مسئلة الكلام كما مر، وتُبين أن المعدوم الممكن شيء، أى ثابت متقرر متحقق في الخارجَ خارجَ اذهاننا منفكا عن صفة الوجود الخارجي، وتُبين أن المراد بالخارج هنا هو نفس الأمر الأعم، وهو علمه تعالى بالإعتبار الأول، وتُبين أن المعدوم الممكن شيء، أى يطلق عليه لفظ شيء حقيقة لغوية، كما يطلق على الموجود حقيقة لغوية. فالمعدوم الثابت في نفس الأمر والمعدوم الموجود في الذهن والموجود في الخارج كلها من افراد الشيء حقيقة لغوية.

وإذا تقرر هذا، فنقول: علة الرؤية ليست هي الوجود الخارجي فقط، بل هو الوجود مطلقا خارجيا كان أو ذهنيا. اعني الذهني بالمعنى الأعم الشامل للوجود الظلي الخيالي الحاصل في اذهان من له تخيل، والثبوت في نفس الأمر المتحقق في علم لله بالإعتبار الأول من غير صورة خيالية. وذلك لأن كل متحقق في هذه المواطن الثلاثة يسمى

---

[245] سورة النحل، ١٦/ ٤٠.

[246] سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ١/ ٣٦٥-٣٦٦.

[247] ب – به.

[248] سورة النحل، ١٦/ ٤٠.

شيئا حقيقة لغوية. وقد دل نص الكتاب والسنة /**[٢٤و]** على أن الله بكل شيء بصير، قال تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَٰنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ**﴾.[٢٤٩] وعن عقبة بن عامر قال: **«رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرئ هذه الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[٢٥٠] يقول بكل شيء بصير».[٢٥١]** رواه ابن ابي حاتم على ما في **الدر المنثور.**[٢٥٢] وقال الإمام حجة الإسلام ابو حامد الغزالي رحمه الله تعالى في **قواعد العقائد:** «لا يغرب عن رؤيته هو آجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير»،[٢٥٣] وقال في كتاب ذم الجاه والريا من كتب **الإحياء:** «الحمد لله علام الغيب، المطلع على سرائر القلوب، المتجاوز عن كبائر الذنوب، والعالم بما تخفيه الضمائر من خفايا الغيوب، والبصير بسرائر النيات وخفايا الطويات»[٢٥٤] انتهى. فقد صرح في الموضعين بأن رؤية الحق متعلقة بالموجودات الذهنية، وهو من اكابر الأشاعرة. وقال المحقق الكمال ابن الهمام الحنفي في **المسايرة:** «وسمعه لكل خفي وكلام النفس وبصره لكل موجود ولخفايا السرائر»[٢٥٥] انتهى. وهو تصريح بأن سمعه تعالى يتعلق بالكلام النفسي، وأن بصره تعالى يتعلق بخفايا السرائر، وهو اثبات للوجود الذهني، وأنه كاف لتعلق السمع والبصر، وابن الهمام من اكابر الماتريدية، ونقل في **المسايرة:** «أن كون الكلام النفسي مما يسمع هو قول الأشعري»[٢٥٦] وقال تلميذه شارح **المسايرة** الكمال ابن ابى شريف: «ولا يتاتى انكار سماع[٢٥٧] الكلام النفسي خرقا للعادة، بل قد

---

[٢٤٩] سورة الملك، **٦٧/ ١٩.**

[٢٥٠] سورة النساء، **٤/ ٥٨.**

[٢٥١] جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور**، بيروت: دار الفكر، **٢، ٥٧٠.**

[٢٥٢] للشيخ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. **٩١١ه/١٥٠٥م**)، راجع: كشف الظنون لكاتب جلبي، **١، ٧٣٣.**

[٢٥٣] ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **قواعد العقائد،** لبنان: عالم الكتب **١٩٨٥**م، ص **١٨٠.**

[٢٥٤] ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **احياء علوم الدين،** بيروت: دار المعرفة، **٣/ ٢٧٤.**

[٢٥٥] الكمال ابن الهمام، **المسايرة،** ص **(٦٢) ٣٤٦.**

[٢٥٦] كمال بن ابي شريف، **كتاب المسامرة،** ص **٧٥.**

[٢٥٧] ح – سماع، صح هامش.

ساق صاحب /[٢٤ظ] **التبصرة** من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت، ثم قال: فجوز يعني الماتريدي سماع ما ليس[٢٥٨] بصوت»[٢٥٩] انتهى.

فتلخص أن الأشعري والماتريدي متفقان على جواز سماع العبد الكلام النفسي خرقا للعادة، وإنما انكر الماتريدي وقوع سماع الكلام النفسي لموسى عليه السلام، وهذه مسئلة اخرى حررناها في **إفاضة العلام بتحقيق مسئلة الكلام**.[٢٦٠] والدليل على جواز سماع العبد الكلام النفسي خرقا للعادة قوله تعالى في الحديث القدسي[٢٦١] الصحيح: «**ولا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به**»[٢٦٢] الحديث، ووجه دلالته على ما ذكرناه، هو أن الله تعالى إذا كان بتجليه النورى المتعلق بالحروف سمع العبد على الوجه المجامع للتنزيه بليس كمثله شيء، كما يفهمه من يتحقق معنى الإطلاق الحقيقي صح أن يتعلق سمع العبد بكلام ليس حروفه عارضة للصوت، لأنه بالله يسمع إذ ذاك والله تعالى يسمع السر والكلام النفسي. فكذلك من يسمع بالله، وقد رأيت بخط بعض أهل الله المتقربين بالنوافل المحبوبين أنه يسمع[٢٦٣] سره وخاطره وبالله التوفيق.

وأما ما في شرح المقاصد من قوله:

فإن قيل: لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع[٢٦٤] بدون المسموع والأبصار بدون المبصر، قلنا: ممنوع لجواز أن يكون كل منهما صفة قديمة، لها تعلقات حادثة، كالعلم والقدرة.

---

[٢٥٨] ب – بصوت ثم قال فجوز يعني الماتريدي سماع ما ليس، صح هامش.

[٢٥٩] كمال بن ابي شريف، **كتاب المسامرة**، ص ٧٥-٧٦.

[٢٦٠] ***.

[٢٦١] ح – القدسي، صح هامش.

[٢٦٢] صحيح البخاري، الرقاق ٣٨.

[٢٦٣] ح: سمع.

[٢٦٤] ح – السمع، صح هامش.

ويمكن أن يجعل هذا شبهة من قبل المخالف، بأنه لو كان سميعا /[٢٥و] بصيرا فإما أن يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر أو حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث[٢٦٥] انتهى.

فلا تحقيق فيه، لأنه يقتضي إلى نفي الإتصاف بالسمع والبصر بالفعل ازلا بالنسبة إلى العالم، لأن العالم حادث، وحدوث تعلقها بمتعلقيها[٢٦٦] الحادثين يدل على نفي التعلق الازلي المستلزم، لأن لا يكون الحق تعالى سميعا في الأزل للكلام الحادث بصيرا بالموجود الحادث، وقياسها على العلم والقدرة قياس فاسد. أما على العلم فلما تبين أن العلم تابع للمعلوم كاشف له، وإن ذلك يقتضي كون المعدوم ثابتا في نفس الأمر الكافي ثبوته لتعلق العلم. قال الأستاد الجلال الدواني[٢٦٧] في شرحه **لعيون الجواهر** ما نصه: « للحوادث وجود ازلي في علم الله، إذ تعلق العلم باللا شيء المحض محال بديهة. وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم والتعلق حادث لا يُسمن ولا يغني من جوع، إذ العلم مالم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما، فهو يفضي إلى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الأزل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا» انتهى.[٢٦٨]

وأما على القدرة، فلأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة، فإذا لم تؤثر في المقدور أزلا كان ذلك راجعا إلى عدم تعلق الإرادة وعدم تعلق الإرادة، بإيجاد العالم ازلا كمال عند القائلين بحدوث العالم. فلا يلزم من عدم تأثير القدرة ازلا، لعدم تعلق الإرادة بذلك نقص، لا في الاتصاف بالقدرة ولا في الاتصاف بالإرادة. وذلك بخلاف عدم تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر الحادثين أزلا، فإنه يفضي /[٢٥ظ] إلى نفي الاتصاف بهما بالفعل بالنسبة إلى الحوادث وانه ليس بكمال.

---

[٢٦٥] سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ٤/ ١٤٠.

[٢٦٦] ح – بمتعلقيها، صح هامش.

[٢٦٧] هو جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت. ٩٠٨ه/١٥٠٢م)، قاض، باحث، يُعد من الفلاسفة، وولى قضاء فارس وتوفي بها، له: **أنموذج العلوم، تعريف العلم، اثبات الواجب، حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام، أفعال العباد، حاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازيّ، شرح العقائد العضدية** وغير ذلك. انظر: الاعلام للزركلي، ٦/ ٣٢.

[٢٦٨] جلال الدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني، **جلال شرح العقائد العضدية**، استانبول: مطبعة الحاج محرم افندي البوسنوي، ١٢٩٠ه، ص ٣٨.

فالجواب التحقيقي عن الشبهة أن يقال: نحن نختار أن السمع والبصر قديمان قولكم فيلزم قدم المسموع والمبصَر. قلنا: إن اردتم قدمهما باعتبار الوجود الخارجي فهو غير لازم، لأن الوجود الخارجي ليس شرطا لشيء من السمع والبصر. أما السمع فلقوله تعالى ﴿**أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَىٰ**﴾.[٢٦٩] فنص على أن السر مسموع. قال [الزمخشري] في **الكشاف**: «فإن قلت: ما المراد بالسر والنجوى؟ قلت: المراد بالسر ما حدّث به الرجل نفسه أو غيره في مكان خال، والنجوى ما تكلموا به فيما بينهم»[٢٧٠] انتهى. وفي **القاموس** «السر بالكسر ما يكتم، وأسرّه كتمه، واليه حديثا أفضى»[٢٧١] انتهى.

وما يكتم يشمل السر بقسميه المذكورين في **الكشاف**. ودليل السر بالمعنى الاول من القرآن قوله تعالى ﴿**فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا**﴾[٢٧٢] حيث تكلم بجملة أنتم شر مكانا في نفسه من غير أن يظهرها لهم. ودليله بالمعنى الثاني «وإذا أسر النبي إلى بعض ازواجه حديثا»، أى أفضى إليها حديثا في مكان خال. ولا شك أن السر بالمعنى الاول كلمات مخيلة غير عارض حروفها للصوت، وقد دل نص قوله: ﴿**بَلَىٰ**﴾[٢٧٣] على أنه مسموع للحق تعالى. فثبت أن الوجود الذهني للكلام النفسي كاف لتعلق السمع من غير توقف إلى صوت.

وقد تبين أن الأشياء ثابتة ازلا في نفس الأمر، ومنها المتكلمون وكلامهم النفسي واللفظي، والثبوت للكلام كاف لتعلق السمع به ازلا، كالوجود الخيالي للكلام /**[٢٦و]** الكافي للتعلق اللايزالي، لأنه من قسم الكلام النفسي الداخل في السر المسموع بالنص. وايضاحه أن الحق تعالى سميع لكلامه النفسي الأزلي قطعا واتفاقا. وقد قررنا في

---

[٢٦٩]سورة الزخرف، **٤٣/ ٨٠**.

[٢٧٠]الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ٤، ٢٦٠.

[٢٧١]الفيروزآبادى، **القاموس المحيط**، ١، ٤٠٦.

[٢٧٢] سورة يوسف، **١٢/ ٧٧**.

[٢٧٣]سورة الزخرف، **٤٣/ ٨٠**.

قصد السبيل وافاضة العلام [٢٧٤] أن الكلام النفسي بمعنى المتكلم به كلمات غيبية مجردة عن المادة. فإذا كان الله تعالى سميعا لكلامه النفسي الذى كلماته مجردة عن المادة مطلقا، كان ذلك دليلا على أن الثبوت للكلمات المجردة عن المواد كاف لتعلق السمع، وهو المطلوب. واما البصر فلقوله تعالى ﴿**إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ**﴾[٢٧٥] والموجود الذهني بقسميه أعني المخيّل والثابت في نفس الأمر شيء حقيقة لغوية، كما تبين. وإن اردتم قدمها في الجملة فهو مسلم وغير مضر، لأن الحوادث لها ثبوت أزلي في علم الله تعالى، فهي قديمة من حيث الثبوت، وهو ليس بوجود خارجي ولا ذهني أى خيالي، فلا يلزم قدم وجود المسموع والمبصَر، وكاف للتعلق، لأن المعدوم الثابت شيء، وإنه بكل شيء بصير. وبالله التوفيق واليه المصير.

تحقيق في تطبيق: إذا تبين أن الماهيات غير مجعولة في ثبوتها، وإنما جعلها هو جعلها منسوبة إلى الوجود بإظهار شخص منها، على الوجه المذكور من جعل حصة من الوجود المطلق الموجود، مقترنة بهيئات يقتضيها استعداد الماهية، ظهر لك معنى قول المحققين من أهل الكشف الصحيح أن الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، ولم تظهر ولا تظهر أبدا، وإنما يظهر احكامها واثارها. قال الشيخ الإمام استاذ التحقيق محي الدين محمد بن علي بن العربي الحاتمي الطائي نفع الله به وبعلومه في الباب **/[٢٦ظ]** التاسع والسبعين ومائتين من **الفتوحات المكية:** «الموجودات لها أعيان ثابتة حال اتصافها بالعدم الذى هو للممكن لا للمحال».[٢٧٦] وقال: «روح الله روحه» في الباب الثالث والسبعين في الفصل الرابع والعشرين منه «أن في مقابلة وجوده تعالى اعيانا ثابتة لا وجود لها إلا بطريق الإستفادة من وجود الحق، فتكون مظاهرة[٢٧٧] في ذلك الإتصاف بالوجود، وهي اعيان لذاتها ما هي اعيان لموجب

---

[٢٧٤] ***

[٢٧٥] سورة الملك، ٦٧/ ١٩.

[٢٧٦] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٢/ ٦٠٨.

[٢٧٧] ح: مظهر.

ولا لعلة، كما أن وجود الحق لذاته، لا لعلة، وكما هو[٢٧٨] الغِنى لله تعالى على الاطلاق، فالفقر لهذه الأعيان على الإطلاق إلى هذا الغنى الواجب الغني بذاته لذاته»[٢٧٩]

وقال في الباب السادس والسبعين وثلثمائة: «العالم أصله الفقر والمسكنة في ظهور عينه، لا في عينه. وإنما قلنا لا في عينه،[٢٨٠] لان أعيانها لانفسها ما هي يجعل جاعل. وإنما الأحوال التى يتصرف منها من وجود وعدم وغير ذلك فيها يقع الفقر إلى من يظهر حكمها في هذه العين»[٢٨١] انتهى. وهذا صريح في أن الأعيان الثابتة غير مجعولة في ثبوتها، وإنما هي مجعولة في وجودها ذهنيا أو خارجيا، والأحوال التى ترتب على وجودها. وعلى هذا فلا يصح تفسير القائل في قول الشيخ قدس سره في قصة آدم والقابل لا يكون إلا من فيضه الأَقْدس بالأعيان الثابتة عنده لتصريحه بنفي الجعل. ومن فسره بالأعيان الثابتة من الشراح قال: لا يمكن أن يقال أن الماهيات ليست بافاضة فائض في العلم واختراعه، وإلا يلزم أن لا يكون حادثة بالحدوث الذاتي انتهى. وهو مصادم لنص الشيخ في البابين.

وقال في الباب[٢٨٢] /**[٢٧و]** الثاني:

> الاختراع لا يصح في حق الرب تعالى، إذ لم يزل سبحانه عالما بالعالم فعلم العالم،[٢٨٣] في حال عدم عينه، وإذا قد ثبت قدم علمه تعالى فقد ثبت كونه مخترعا لنا بالفعل، لا أنه اخترع مثالنا في نفسه الذى هو صروة علمه بقابل أراد وجودنا واوجدنا على صورة الثابتة في علمه بنا، ونحن معدومون في أعياننا، فلا اختراع في المثال، فلم يبقى إلا الاختراع في الفعل، وهو صحيح لعدم المثال الموجود في العين. فتحقق ما ذكرناه[٢٨٤] انتهى.

---

[٢٧٨] ب: هي.

[٢٧٩] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٢/ ٥٧.**

[٢٨٠] ح – وانما قلنا لا في عينه، صح هامش.

[٢٨١] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٣/ ٤٧٨.**

[٢٨٢] ح – الباب، صح هامش.

[٢٨٣] ح – فعلم العالم، صح هامش.

[٢٨٤] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٢/ ٩١.**

وكذلك مصادم لنصوص الشيخ قول من قال من الشراح: «أن الأعيان الثابتة مجعوليتها إنما هي كونها قابضة منه تعالى بتجلياته الذاتية بلا اختيار، بل بالايجاب المحض» انتهى. والذى يستفاد من كلام الشيخ تفسير القابل بالعماء، لأن قبول الروح من المحل المستوى تابع للاستعداد الذى هو عين التسوية، كما صرح به الشيخ في الباب الثالث والسبعين في الفصل التاسع والثلاثين منه. والتسوية إنما هو لمحل قابل والصور المسواة الجزئية كلها تفاصيل العماء، كما صرح به الشيخ في باب النفس وغيره. والعماء صورة النفس الرحماني، كما صرح به في باب النفس ايضا. والنفس هو الفيض الأقدس، فالعماء هو القابل لجميع التعديلات والتسويات. والله اعلم وبالله التوفيق.

وقال في الفص الادريس: «إن الأعيان التى لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة الوجود، فهي على حالها في العدم مع تعدد[٢٨٥] الصور في الموجودات، والعين واحدة من المجموع باطنة في المجموع. فوجود الكثرة إنما هو في الأسماء»[٢٨٦] انتهى.

وقال في الباب /**[٢٧ظ]** الثامن والخمسين وخمسمائة في حضرة الظهور: «هذه الحضرة له تعالى، لأنه الظاهر لنفسه لا لخلقه، فلا يدركه سواه أصلا. والذى يعطينا هذه الحضرة ظهور احكام اسمائه الحسنى.[٢٨٧] وظهور احكام اعياننا في وجود الحق، وهو من وراء ما ظهر، لأنه الباطن ايضا».[٢٨٨] وقال في الباب المذكور في حضرة النور: «ان عين الممكن ما زال في شيئيته ثبوتها ما له وجود، وإنما ذلك حكم عينه في الوجود الحق»[٢٨٩] انتهى. ومع هذا قد صرح بأنها مرئية للحق تعالى. فقد قال في هذا الباب ايضا: «الحق[٢٩٠] من حيث انه ما من شيء إلا عندنا خزائنه هو الصمد، ولكن ليست الخزائن إلا المعلومات الثابتة، فإنها عنده ثابتة يعلمها ويراها ويرى ما فيها».[٢٩١]

---

[٢٨٥] ج ب: تعداد.

[٢٨٦] ***

[٢٨٧] ج: أسماء الحسنى.

[٢٨٨] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٤/ ٢٩٩.**

[٢٨٩] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٤/ ٣١٢.**

[٢٩٠] ح – الحق، صح هامش.

[٢٩١] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٤/ ٢٩٥.**

وقال في الباب السادس والاربعين:

إن الممكنات، وإن كانت لا تتناهى وهي معدومة، فإنها عندنا مشهودة للحق عز وجل من كونه يرى. فأنا لا نعلل الرؤية بالوجود، وإنما نعلل الرؤية للأشياء يكون المرئي مستعدا لقبول تعلق الرؤية به، سواء كان معدوما لنفسه او موجودا، وكل ممكن مستعد للرؤية، فالممكنات وان لم تتناهى فهي مرئية لله عز وجل، لا من حيث نسبة العلم، بل هي من نسبة اخرى تسمى رؤية كانت ما كانت. قال تعالى: ﴿**أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ**﴾[٢٩٢] ولم يقل هنا الم يعلم بأن الله يعلم، وقال تعالى: ﴿**تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا**﴾،[٢٩٣] أى بحيث نراها. وقال ايضا لموسى وهارون: ﴿**إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ**﴾[٢٩٤] انتهى.

وقال في الباب الثالث والستين وأربعماية: «أعيان الممكنات في حال عدمها يشهدها الحق تعالى، ولهذا يعين منها ما يعين بالتكوين دون غيرها من الممكنات. **/[٢٨و]** فإن الحق لا يوجدها الا بما هي عليه في حال عدمها من غير زيادة ولا نقصان»[٢٩٥] انتهى.

وقال في الباب الثالث والتسعين ومأتين: «العالم مدرَك لله في حال عدمه فهو معدوم العين مدرك لله، يراه فيوجده لنفوذ الاقتدار الإلهي فيه. ففيض الوجود العيني إنما وقع على تلك المرئيات لله في حال عدمها، ولا يتصف الحق بأنه لم يكن يراه، ثم رآه بل لم يزل يراه».[٢٩٦] ثم قال: «ومن هنا تعلم أن علة الرؤية للاشياء ليس هو[٢٩٧] كونها موجودة، كما ذهب إليه من ذهب من الأشاعرة، وإنما وجه الحق في ذلك استعداد المرئي للرؤية، سواء كان معدوما

---

[٢٩٢] سورة العلق، **٩٦/ ١٤**.

[٢٩٣] سورة القمر، **٥٤/ ١٤**.

[٢٩٤] سورة طه، **٢٠/ ٤٦**. | محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ١/ ٢٥٤**.

[٢٩٥] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٤/ ٨٣**.

[٢٩٦] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٢/ ٦٦٦-٦٦٧**.

[٢٩٧] ج – هو.

او موجودا. فإن الرؤية تتعلق به».[٢٩٨] وقال في الباب الثالث والسبعين وثلثمائة: «الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله سبحانه وتعالى كما هي عليه في أنفسها ويراها»[٢٩٩] انتهى.

والمراد بالأحكام والآثار هي الصور الظاهرة في الوجود، قال الشيخ قدس سره في الباب الرابع عشر واربعمائة من الفتوحات:

> لم يزل الحق غيبا فيما ظهر من الصور في الوجود واعيان الممكنات في شيئية ثبوتها على تنوعات احوالها مشهودة للحق غيبا ايضا. واعيان هذه الصور الظاهرة في الوجود الذى هو عين الحق احكام اعيان الممكنات، من حيث ما هي عليه في ثبوتها من الأحوال والتنوع والتغير والتبديل يظهر في هذه الصور المشهودة في عين الوجود الحق وما تغير الحق عما هو عليه في نفسه[٣٠٠] انتهى.

وقال في الباب الثالث والسبعين واربعمائة من الفتوحات: «وما في الوجود ما يقبل الأضداد إلا العالم من حيث هو واحد في هذا /**[٢٨ظ]** الواحد ظهرت الاضداد، وما هي الاحكام الاعيان الممكنات في عين الوجود بظهورها عُلمت الأسماء الالهية المتضادة وامثالها».[٣٠١] وقال في الباب الثالث وخمسمائة: «قررنا في موضوع أن الصور المعبر عنها بالعالم احكام اعيان الممكنات في وجود الحق»[٣٠٢]

وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة: «وليس احكام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود الحق».[٣٠٣] وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة ايضا: «هو بديع كل شيء على غير مثال وجودي، إلا أنه على

---

[٢٩٨] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٢/ ٦٦٧**.

[٢٩٩] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٣/ ٤٥٦**.

[٣٠٠] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٤/ ١٩**.

[٣٠١] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٤/ ١٠٧**.

[٣٠٢] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٤/ ١٤١**.

[٣٠٣] ج – الحق. | محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٤/ ١٩٦**.

مثال نفسه وعينه من حيث أنه ما ظهر عينه في الوجود إلا يحكم عينه في الثبوت من غير زيادة ولا نقصان».[٣٠٤] وقال في الباب الثلاثين واربعمائة: «ان العلماء بالله اربعة أصناف»،[٣٠٥] وعدّهم إلى أن قال:

والصنف الرابع ليس واحدا من هؤلاء الثلاثة، ولا يخرج عن جميعهم، وهو الذى يعلم أن الله قابل لكل معتقد كان ما كان ذلك المعتقد، وهذا الصنف ينقسم إلى صنفين: صنف يقول عين الحق، هو المتجلى في صور الممكنات. وصنف آخر يقول احكام الممكنات هي الصور الظاهرة في عين الوجود الحق، وكل حال ما هو الأمر عليه. ومن هنا نشأ الحيرة في المتحيرين، وهو عين الهدي في كل حائر. فمن وقف مع الحيرة حار، ومن وقف مع كون الحيرة هدى وصل[٣٠٦] انتهى.

وقال في الباب الحادي والاربعين وثلثمائة: «إن الله تعالى مطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع من تقييد، بل التقييدات كلها فهو مطلق التقييد، لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى نسبة الاطلاق إليه تعالى»[٣٠٧] **/[٢٩و]** انتهى. وكل من يفهم هذا الكلام حقَّ فهمه يعلم أن مقتضى اطلاقه الحقيقي الذى لا يقابله تقييد القابل لكل اطلاق وتقييد هو التجلي فيما شاء من الصور. ولهذا كان قابلا لكل معتقد كان ما كان، كما مر مع بقاء التنزيه بليس كمثله شيء تحقيقا للاطلاق الحقيقي، وايده الشرع المعصوم من الخطاء فقد صحت بالتجلي في الصور الاحاديث الكثيرة، بل بلغت مبلغ التواتر عند المحدثين فقد اوردناها من غير استيعاب في مقدمة **اتحاف الذكي**[٣٠٨] من رواية زهاء عشرين صحابيا رضوان الله تعالى عليهم اجمعين. وقد قال الحافظ السيوطي في **الازهار المتناثرة في**

---

[٣٠٤] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤/ ٣١٥.

[٣٠٥] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤/ ٤٣.

[٣٠٦] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤/ ٤٣.

[٣٠٧] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٣/ ١٦٢.

[٣٠٨] ***

الاخبار المتواترة[٣٠٩] «ان كل حديث رواه عشرة من الصحابة فصاعد فهو متواتر عندنا معشر أهل الحديث»[٣١٠] انتهى. مع ورود الشرع ايضا بالتنزيه. وبالله التوفيق في كل انتباه وتنبيه.

وقال في الباب الثاني والاربعين ومائة: «المسمى بالله اوبهو من لا تُقَيّده الاكوان ومن له الوجود التام»[٣١١] وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة بعد تقريره معنى البديع: «وهذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحق، وإنما هو ما ظهر في الوجود الحق. إذ لو كان عين الحق ما صح كونه بديعا»[٣١٢] انتهى. وقال في ما رواه عنه تلميذه المحقق شرف الدين ابو الطاهر اسماعيل بن سوركين[٣١٣] قدس سره[٣١٤] في **شرح مشاهد الاسرار القدسية**:[٣١٥] «ومن المحال أن تتحد الحقائق فليس عين العبد هو عين الرب»[٣١٦] انتهى.

وحاصله أن الأعيان الثابتة معدومات ثابتة لا تظهر بانقلاب ثبوتها وجودا، وإنما الظهور للوجود **/[٢٩ظ]** باحكامها التى هي الصور الظاهرة في الوجود بمقتضى[٣١٧] استعداداتها. فصح أنها من حيث الثبوت ما شمت رائحة الوجود. وبالله التوفيق.

اراحت فهم بازحة وهم قال الأستاذ جلال الدين محمد بن اسعد الدواني الصديقي في **الزوراء**:[٣١٨]

---

[٣٠٩] للشيخ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١ه/١٥٠٥م)، رسالة جردها من كتابه المسمى: بالفوائد المتكاثرة، وهو: كتاب أورد فيه ما رواه من الصحابة عشرة فصاعدا، مستوعبا فيه. انظر **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/١٣٠١.

[٣١٠] ***

[٣١١] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٢/ ٢٢٨.

[٣١٢] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤/٣١٦.

[٣١٣] ***

[٣١٤] ب ح – في ما رواه عنه تلميذه المحقق شرف الدين ابو الطاهر اسمعيل بن سوركين قدس سره، صح هامش.

[٣١٥] ***

[٣١٦] ***

[٣١٧] ج: لمقتضى.

[٣١٨] لجلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت. ٩٠٨ه/١٥٠٢م)، المسمى **رسالة الحوراء والزوراء**، أتمها في سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة، شرحها: الفاضل كمال الدين حسين ابن محمد بن فخر بن علي اللاري، شرحا ممزوجا. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١/٨٦٢.

السواد إن اعتبر على النحو الذى هو في الجسم، أعنى أنه هيئة للجسم كان موجودا، وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما، بل[٣١٩] ممتنعا. والثوب إن اعتبر صورة[٣٢٠] في القطن كان موجودا، وإن اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية، فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق، تعرف معنى قول من قال: الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وأنها لم تظهر ولا تظهر ابدا بل إنما يظهر رسمها،[٣٢١] انتهى.

وقال تلميذه المحقق كمال الدين بن محمد فخر الدين اللاري[٣٢٢] في **شرح الزوراء**[٣٢٣]:

إن ما ذكره المصنف في بيان الكلام الشيخ معنى صحيح، لكنه بعيد عن عبارة الشيخ، ومخالف لتفسير[٣٢٤] الشارحين. اما بعده، فلأنه لا وجه حينئذ لتخصيص الأعيان الثابتة التى هي[٣٢٥] الصور العلمية بهذ الحكم، بل الأعيان الثابتة والأعيان الخارجية جميعا إذا اعتبرت ذواتا مستقلة مباينة لذات العلة ما شمت رائحة الوجود. وأما مخالفته لتفسير الشارحين، فلأن خلاصة ما قالوا في تفسيره هو أن الأعيان الثابتة أى الصور العلمية للحق تعالى التى لها العدم ماشمت رائحة من الوجود العيني، فهي عند افاضة الوجود عليها ثابتة مستقرة على عدمها الأصلي، وبطونها الذاتي ولم تظهر ولن تظهر /**[٣٠و]** أصلا، لأن الخفاء ذاتي لها وما بالذات لا يزول. فما ظهر منها عند افاضة الوجود ليس إلا احكامها واثارها دون ذواتها. ولا يخفى على من نظر في عبارة الشيخ أن ما ذكره الشارحون اوفقُ بها، بل هو الموافق لا غير. فإن قلت على ما ذكره الشارحون: يلزم أن لا يظهر الاحكام والاثار المذكورة ولم تظهر أصلا،[٣٢٦] إذ تلك الاحكام والاثار من معلوماته تعالى،

---

[٣١٩] ب: او.

[٣٢٠] ح – صورة، صح هامش.

[٣٢١] جلال الدين الدواني، **الزوراء**، استانبول: تصوير افكار، **١٢٨٦**ه، ص **٤**.

[٣٢٢] ب: كمال الدين حسين ابن محمد ابن فخر الدين اللاري. | ح: كمال الدين حسين بن محمد بن فخرالدين اللاري.

[٣٢٣] لكمال الدين حسين ابن محمد بن فخر بن علي اللاري (**٩٠٨**ه/**١٥٠٢**م)، شرحا ممزوجا على **رسالة الحوراء والزوراء** لجلال الدين الدواني، وسماه: **تحقيق الزوراء**، وأتمه في سنة ثمان عشرة وتسعمائة. **انظر كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١/ ٨٦٢.

[٣٢٤] ج: تفسير.

[٣٢٥] ج ب: هو.

[٣٢٦] ح: ابدا.

فيكون من جملة الأعيان الثابتة التى ما شمت رائحة الوجود ولم تظهر ولن تظهر أصلا. قلنا: الظاهر من مذهبهم أن الاعيان الثابتة أعنى الصور العلمية مغايرة بالذات للمعلومات، كما هو مذهب جمع من الحكماء، أعنى القائلين بالشبح في العلم وحينئذ يجوز ان يكون الصور العلمية لم تظهر ولن تظهر أصلا، مع ظهور ذوات المعلومات التى من جملتها رسوم الأعيان الثابتة واحكامها،[٣٢٧] انتهى.

أقول: ما ذكره من الاعتراضين على الأستاذ من كون ما ذكره الأستاذ بعيدا من كلام الشيخ ومخالفا لتفسير الشارحين الموافق لكلام الشيخ قدس سره وارد عليه. وأما ما أورده على تفسير الشراح من أنه يلزم أن لا تظهر الاحكام والاثار ايضا، لأنها من معلومات الله تعالى، فهو ايراد ناشيء عن توهم أن الأحكام والآثار عندهم معلومة لله تعالى بغير معلومية الأعيان الثابتة. ولهذا جعل الأحكام من الأعيان الثابتة، وليس كذلك، لما تبين أن الأحكام عند الشيخ واتباعه هي الصور الظاهرة في الوجود، لا الحقائق الثابتة في علم الله تعالى. وقد قال الشيخ قدس سره في الباب /**[٣٠ظ]** الثاني عشرة وثلثمائة من **الفتوحات**: «ما من صورة موجودة إلا والعين الثابتة عينها، والوجود كالثبوت عليها»[٣٢٨] انتهى.

وإذا كانت الأحكام والآثار هي الصور الظاهرة في الوجود، وقد صرح الشيخ بأنه لا صورةً ظاهرةً إلا والعين الثابتة عينها سقط السؤال من أصله. لأن هذه الاحكام معلومة لله تعالى ازلا، لا بعين معلومية الأعيان الثابتة، اعني أنها ليست لها صور علمية ازلية غير الأعيان الثابتة، وإلا لما كانت احكاما للأعيان الثابتة، بل اعيانا ثابتة مستقلة مقتضية لاحكام، لكنها احكام للاعيان بالنص. فالعين الثابتة عينها والأحكام التى هي[٣٢٩] الصور الظاهرة في الوجود كالثوب عليها، فلا ظهور الا للوجود بحسب مقتضيات الأعيان الثابتة من وجه، وبحسب مقتضيات الأسماء الحسنى من وجه، ومقتضات الأعيان هي الأحكام والآثار التى هي الصور الظاهرة في الوجود، فلا ظهور إلا للصور التى هي الأحكام.

---

[٣٢٧] كمال ابن محمد اللاري، **تحقيق الزوراء**، (تحقيق: سعيد رحيميان)، قم: انتشارات آية اشراق، ص ١٠٢-١٠٣.

[٣٢٨] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٣/ ٤٧.

[٣٢٩] ج: هو.

وأما الأعيان الثابتة فهي باقية على ثبوتها الازلي لم تبرح منه بمعنى أن ثبوتها لم ينقلب وجودا، بل إنما نعيّن الوجود بصور تقتضيها استعداداتها، فسميت تلك الصور الظاهرة في الوجود احكاما لها، لكونها تعينت بمقتضى استعداداتها الازلية فهي ما شمت رائحة الوجود، لأن ثبوتها ما انقلب وجودا ولا ينقلب وجودا ابدا، لأنه ذاتي لها أزلي فلم تظهر ولن تظهر ابدا، وإنما يظهر احكامها، أى إنما يتعين الوجود بصور يقتضيها استعداداتها. وتلك الصور هي الاحكام فلا ظهور إلا للوجود، /[**٣١و**] لكن باحكام[٣٣٠] الاسماء الحسنى من وجه، وباحكام الأعيان من آخر. والحق تعالى من وراء ما ظهر فإنه الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر ايضا.

وهذا بعينه، إذا حقق مثل قول الشيخ الأشعري، وجود كل شيء عين حقيقته بالمعنى المذكور، أى أن ماهية الشيء وجوده ليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج يقوم احديهما بالاخرى، كالسواد بالجسم لما تبين من استحالته. وتبين أن الماهيات غير مجعولة، وأن المجعول هو الوجود الخارجي المقترن باعراض وهيئات يقتضيها استعداد حصة من الماهية النوعية، فيكون شخصا فلا وجود إلا للأشخاص، والاشخاص عين تعينات الماهيات وعين الماهيات ايضا في الخارج لاتحادهما فيه. فمعنى لا وجود إلا للاشخاص التى هي الوجودات الخاصة المجعولة، هو معنى لا ظهور إلا للأحكام والآثار لا للاعيان الثابتة لمن اتاه الله فهم التطبيق وبالله التوفيق.

وأما ما أجاب به عن السؤال المذكور من أن الأعيان الثابتة عندهم هي الصور العلمية المغايرة بالذات[٣٣١] للمعلومات، كما هو مذهب القائلين بالشيخ من الحكماء، فكلام مخالف لنصوص الشيخ قدس سره. فإن الأعيان الثابتة عنده عين المعلومات الحاضرة عند الله تعالى بذواتها، ولا صورة لها في العلم مغايرة لذواتها عند الشيخ.

أما أنها عين المعلومات عنده، فلما مر عنه قدس سره في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة: «الحق من حيث انه ما من شيء إلا عنده خزائنه هو الصمد، ولكن ليست الخزائن /[**٣١ظ**] إلا المعلومات الثابتة. فإنها عنده ثابتة

---

[٣٣٠] ح – باحكام، صح هامش.

[٣٣١] ج – بالذات. | ح – بالذات، صح هامش.

يعلمها ويراها ويرى ما فيها»[٣٣٢] انتهى. ولا شك أن الخزائن إذا كانت نفس المعلومات الثابتة كانت الأعيان الثابتة التى هي المعلومات الثابتة نفس المعلومات وذواتها،[٣٣٣] لاصورها واشباهها. فإن هذا هو تحقيق كون علم الحق حضوريا لا حصوليا.

وأما أنها لا صورة لها علمية مغايرة لذاوات المعلومات عنده فلما قال الشيخ قدس سره في المقدمة **مسئلة** المدرك:

والمدرك كل واحد منهما على ضربين: مدرِك يعلم وله قوة التخيل، ومدرك يعلم وما له قوة التخيل، والمدرَك بفتح الراء على ضربين: مدرَك له صورة يعلمه بصورته من ليس له قوة التخيل ولا يتصوره ويعلمه ويتصوره من له قوة التخيل، ومدرَك ما له صورة يعلم فقط **مسئلة** العلم ليس تصور المعلوم، ولا هو المعنى الذى يتصور. فإنه ما كل معلوم يتصور ولا كل عالم يتصور، فإن التصور للعالم إنما هو من كونه متخيلا والصورة للمعلوم أن يكون على حالة يمسكها الخيال، وثمة معلومات لا يمسكها الخيال[٣٣٤] أصلا، فثبت انها لا صورة لها.[٣٣٥]

ثم قال:

مسئلة لا يلزم من تعلق العلم بالمعلوم حصول المعلوم[٣٣٦] في نفس العالم ولا مثاله، وإنما العلم يتعلق بالمعلومات على ما هي عليه من حيثيتها وجودا وعدما. فقول القائل أن بعض المعلومات له في الوجود اربع

---

[٣٣٢]محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤/ ٢٩٥.

[٣٣٣]ح: لذواتها.

[٣٣٤]ج ح: خيال.

[٣٣٥]محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ١/ ٤٢.

[٣٣٦]ح – حصول المعلوم، صح هامش.

مراتب: ذهني وعيني ولفظي وخطي. إن اراد بالذهن العلم فغير مسلم، وإن اراد بالذهن الخيال فمسلم. ولكن في كل معلوم يتخيل خاصة وفي كل عالم يتخيل.[٣٣٧]

وقال في الباب /[٣٢و] الخامس ومائتين:[٣٣٨] «وأما أنوار المعاني المجردة عن المواد فلا تنقال.[٣٣٩] فانه[٣٤٠] لو انتقلت لدخلت في المواد، لأن العبارات من المواد، وقد قلنا انها مجردة لذاتها عن المواد، لا انها تجردت لانها لو تجردت. لكسوناها المواد، إذا شئنا ولم تمتنع، لأنها قد كانت فيها، فهي تعلم خاصة، ولا تقال ولا تحكى ولا تقبل التشبيه ولا التخيل»[٣٤١] انتهى

وقال في الفصل التاسع والثلاثين من الباب الثالث والسبعين: «المعاني المجردة عن المواد ليس من شأنها بالنظر إلى ذاتها أن تكون متحيزة أو منقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حد ومقدار وكيف وكم».[٣٤٢]

وقال في الباب الثامن والتسعين ومائة:

كل خلق على غير مثال فهو مبدَع بفتح الدال، وخالقه مبدِعه بكسر الدال. فلو كان العلم تصور المعلوم كما يراه بعضهم في حد العلم لم يكن ذلك المخلوق مبدَعا بفتح الدال، لأنه على مثال في نفس من أبدعه وأوجده عليه مطابقا له، فما هو بديع وهو بديع، أى لكنه بديع. فليس في نفسه صورة ما أبدع ولا تصورها.[٣٤٣] وهذه مسئلة مشكلة، فإن من المعلومات ما يقبل التصور ومنها ما لا يقبل التصور، وهو معلوم، فماخذ العلم تصور المعلوم. وكذلك الذى يعلم قد يكون ممن يتصور، لكونه ذا قوة متخيلة. وقد يكون ممن يعلم ولا يتصور،

---

[٣٣٧] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ١/ ٤٥**. | وفي هامش ح: يفهم من هنا ان العلم عند الشيخ عبارة عن ادراك يتعلق بالامر الثابت والصور الخيالية ليست من الأمور الثابتة.

[٣٣٨] ج ح: والماتين.

[٣٣٩] ج ب: انتقال.

[٣٤٠] ح: فإنها.

[٣٤١] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٢/ ٤٨٨**.

[٣٤٢] ب – وقال فى الفصل التاسع ... ومقدار وكيف وكم، صح هامش. | محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية، ٢/ ٦٦**.

[٣٤٣] ح: يصورها.

لكنه لا يجوز عليه التخيل فهو يصور من خارج ولا يقبل الصورة في نفسه، لما صورة من خارج، لكن بعلمه. واعلم أن الإبداع لا يكون إلا في الصور خاصة، لأنها التى تقبل الخلق فتقبل الابتداع. وأما المعاني فليس شيء منها مبتدعا، لأنها لا تقبل الخلق /[**٣٢ظ**] فلا تقبل الابتداع فهي تعقل ثابتة الأعيان. هذه هي حضرة المعاني المحققة[٣٤٤] انتهى.

واراد بالمعنى المحقَّقة المجردة عن المواد، وأما المعاني المعرفة بأنها الصور الحاصلة في الذهن فهي غير محققة لكونها متلبسة بمادة خيالية، والخيال قوة تابعة للجسم الحيواني. قال الشيخ قدس سره في الباب الخامس وثلثمائة: «الارواح المدبرة حكمها في الاجسام النورية تشكلها في الصور خاصة، كما أن حكمها في الاجسام الحيوانية[٣٤٥] التشكل في القوة الخيالية، مع غير هذا من الأحكام، فإن الأجسام النورانية لا خيال لها. »[٣٤٦] انتهى.

وقال في الباب الحادي عشر وثلثمائة: «أن الروحانيين من الملاء الأعلى لا يتصفون بأن لهم في نشاتهم قوة خيال. »[٣٤٧] انتهى. والحق تعالى ليس كمثله شيء، وهو القدوس اللطيف، فهو يعلم المعاني المحققة بذواته، ا لا بصور متخيلة لانتفاء الخيال ثمة. ولأن المعاني هي عين نسب العلم، كما مر في المقدمة لا صور النِسب. فإن علم الله تعالى حضوري لا حصولي. أعني[٣٤٨] أن الاشياء التى هي المعاني المحققة حاضرة عنده تعالى بذواتها، لا بصورها.

وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة في حضرة الابداع:

قال تعالى ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[٣٤٩] وهو ما علا وما سفل فهو بديع كلِ شيء، وليس الابداع سوى الوجه الخاص الذى له في كل شيء، وبه يمتاز عن سائر الأشياء فهو على غير مثال وجودي، إلا أنه على مثال

---

[٣٤٤] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٢/ ٤٢١.

[٣٤٥] ح – تشكلها في الصور خاصة كما ان حكمها في الاجسام الحيوانية، صح هامش.

[٣٤٦] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٣/ ٢٢.

[٣٤٧] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٣/ ٤٢.

[٣٤٨] ب: على.

[٣٤٩] سورة البقرة، ٢/ ١١٧.

نفسه وعينه، من حيث أنه ما ظهر عينه في الوجود الا بحكم عينه في الثبوت من غير زيادة ولا نقصان. فمن جعل العلم تصور المعلوم فلا بد للمعلوم /**[٣٣و]** من صورة في نفس العالم وأما نحن فلا نقول بأن العلم تصور المعلوم على ما قاله صاحب هذا النظر، وإنما العلم درك ذات المطلوب على ما هي عليه في نفسه وجودا كان او عدما ونفيا او اثباتا او احالة او جوازا او وجوبا، ليس غير ذلك. وإنما يتصور العالم المعلوم، إذا كان ممن له خيال وتخيل، وما كل عالم يتصور ولا كل معلوم يتصور[٣٥٠] انتهى.

فهذه نصوصه الدالة على أن الأعيان الثابتة هي عين المعلومات الحاضرة عند الله تعالى بذواتها، لا بصور واشباح مغايرة لها، فإن الله تعالى بديع العلويات والسفليات على غير مثال وجودي. فلو كان للمبدعات صورة ومثال في نفس من أبدعه لم يكن الحق تعالى مبدعا لها، لكنه بديع بالنص. فليس في نفسه صورة ما أبدعه،[٣٥١] إلا أنه على مثال نفسه وعينه من حيث أنه ما ظهر[٣٥٢]عينه في الوجود إلا بحكم عينه في الثبوبت. فإن الحق لا يوجدها إلا بما هو[٣٥٣] عليه في حال عدمها، كما مر من غير زيادة ولا نقصان. وبالله التوفيق[٣٥٤] المبين المستعان.

تلخيص الجواب: قولك أيها السائل أيدك الله تعالى: «فهذان القولان ايهما الصحيح؟ ». فقد تبين أن الصحيح بالنقل المشهور عن أهل السنة هو أن المعدوم ليس بشيء ولا مرئي، والصحيح بالنقل الغير[٣٥٥] المشهور أن المعدوم الممكن شيء ومرئي، وقد تبين بما فصلناه[٣٥٦] أن دليل النقل المشهور غير تام، وأن دليل النقل الغير المشهور تام مؤيد بالكتاب والسنة وكلام محققي أهل الكشف الصحيح.

---

[٣٥٠] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤/ ٣١٥.

[٣٥١] ح – لم يكن الحق تعالى مبدعا لها لكنه بديع بالنص فليس في نفسه صورة ما ابدعه، صح هامش.

[٣٥٢] ب: ظهرت.

[٣٥٣] ح: هي.

[٣٥٤] ب – التوفيق، صح هامش.

[٣٥٥] ب ح: غير.

[٣٥٦] ب ح: فصلنا.

وأما قولك: «ما معنى /**[٣٣ظ]** الشيء في قوله تعال ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُول لَهُ كُنْ فَيَكُون**﴾[٣٥٧] عندهم»[٣٥٨] فقد تبين أن الشيء في المشهور عنهم مختص بالموجود، فإطلاقه على المعدوم في الأية المذكورة مجاز، من باب من قتل قتيلا فله سلبه، أى إنما قولنا لما يصير شيئا وموجودا بالايجاد، إذا أردناه أن نقول له كن، وعلى ما حررناه من أن الشيء حقيقة لغوية في المعدوم كالموجود بنقل سبويه، وأنه يختلف اطلاقاته بحسب المقامات. فالمراد به هنا كما مر، المعدوم الثابت في نفس الأمر من غير احتياج إلى التأويل المذكور، أعني قولهم لما يصير شيئا بالايجاد.

وأما ما نقله الشارح عن المقنعية فحاصله أن العالم المعدوم في الازل وجوده ثابت عند الله، أى وجوده مقدر محقق الوقوع فيما بعد، لكونه في الازل ثابتا، مستعدا للوجود فيما لا يزال، أو ثبوته في علم الله متحقق، فيكون مرئيا لله تعالى في الازل، لأن ثبوته الازلي في علم الله أو استعداده الازلي للوجود فيما لا يزال كاف لتعلق الرؤية به.

وحاصل جوابه عنه: أن علة جواز الرؤية هو الوجود العيني، أى الواقع في الأعيان والخارج بالفعل لا النفسي، أى لا الثبوت في النفس أو لا الوجود المقدر في النفس وقوعه فيما لا يزال.

وقد تبين أن ما نقله الشارح عن المقنعية خلاف قول أهل السنة في المشهور، لكنه موافق لقولهم الآخر المؤيد بالكتاب والسنة ونصوص محققي أهل الكشف، وجواب الشارح عن دليل المقنعية مبني على المشهور.

وقد تبين أن علة جواز الرؤية هو الوجود مطلقا /**[٣٤و]** خارجيا كان أو ذهنيا، بالمعنى الأعم الشامل للثبوت في نفس الأمر والوجود المتخيل في الذهن. وأما قول الشارح: «وإلا لكانت رؤية الجنة حاصلة لنا في الدنيا» أى وإلا لكانت رؤية الله الموعود وقوعها في الجنة حاصلة لنا في الدنيا، فلا تقريب فيه، لأن المقدر الوقوع هنا هو الرؤية لا المرئي. فإن الحق تعالى موجود بالذات، فشرط جواز الرؤية عقلا متحقق الآن، لكنه لم يقع سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم: «**ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت**».[٣٥٩] فعدم وقوعها الآن إنما يدل على أن المقدر وقوعه

---

[٣٥٧] سورة النحل، **١٦/ ٤٠**. | ب - إذا أردناه أن نقول له كن فيكون.

[٣٥٨] ح – عندهم، صح هامش.

[٣٥٩] **صحيح مسلم**، الفتن واشراط الساعة **١٩**.

في المستقبل لا يقع الآن، لعدم تحقق شرط السمع، ولا دلالة في هذا على أن العالم المعدوم في الأزل الثابت المستعد ازلا للوجود فيها لا يزال لا يكون مرئيا للحق تعالى ازلا، لأن شرط الرؤية عند هذا القائل هو الثبوت أو الاستعداد للوجود. وكل واحد[٣٦٠] منهما متحقق في الازل، ولا مانع فيكون مرئيا لله تعالى، وعدم رؤية المؤمنين للحق تعالى في الدنيا ليس لعدم تحقق الشرط العقلي. فإن الحق تعالى موجود بالذات، بل لعدم تحقق الشرط السمعي، وهو الموت، ولا يلزم من عدم رؤية ما تحقق شرطه العقلي لمانع[٣٦١] شرعي أن لا يرى ما تحقق شرطه عقلا، ولا مانع. وبالله التوفيق المحيط الجامع.

وأما قولك: «هل توجيه كن إلى الاشياء المرادة ازلي أو لا؟ »

فالجواب أن توجيه كن إلى الشيء المراد ليس بأزلي، لأن العالم حادث شرعا وكشفا وعقلا. أما شرعا، فلقوله صلى الله عليه وسلم: «**كان الله ولم يكن /[٢٤ظ] شيء غيره**».[٣٦٢] رواه البخاري في صحيحه، فإنه نص في أن كل شيء هو غير الحق تعالى لا وجود له في الازل، فيكون العالم وهو ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض حادث حدوثا زمانيا، أى كان بعد ان لم يكن بعدية محققة، لا يجامع البعد معها القبل، بل يتأخر عنه لا في زمان محق،ق كتأخر اليوم عن الامس.

فإن قلت: الزمان من الاشياء الممكنة، فإن كان عدمه متقدما على وجوده تقدما زمانيا لزم أن يكون الزمان موجودا حال عدمه، وهو محال.

قلت: لا يلزم ذلك إلا إذا كان الزمان الذى يتحقق فيه عدم الزمان هو الزمان بمعنى مقدار حركة الفلك، والزمان هنا أى المدلول عليه بكان في الحديث وهمي، وإلا لكان اخر الحديث مناقضا لأوله. لأن الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك مستلزم للمتحرك الذى هو الفلك المستلزم للعقل الأول الذى هو علته عند الفلاسفة، وهذه

---

[٣٦٠] ب – واحد.

[٣٦١] وفي هامش ح: قوله لمانع متعلق بعدم الرؤية.

[٣٦٢] **صحيح البخاري**، التوحيد ٢٢.

كلها اشياء مغايرة للحق تعالى. وقد دل الحديث على نفي كل شيء غير الحق تعالى ازلا. فلو كان الزمان غير وهمي لزم أن لا يصح نفي الغير مطلقا ازلا، لوجود هذه الاشياء المغايرة، لكن اللازم باطل بالنص المعصوم من الخطاء والتناقض، فالملزوم مثله، فالزمان المدلول عليه بكان توهمي، وهو لا ينافي نفي الغير الوجودي مطلقا، فيكون الزمان الذى هو مقدار الحركة حادثا حدوثا زمانيا، فيكون عدمه متقدما على وجوده في زمان وهمي، لا في زمان هو مقدار الحركة، ولا استحالة في ذلك، ويلزم من حدوثه حدوث الحركة والمتحرك والعقل الاول، لأن الكل اغيار. وبالله التوفيق مقلب الليل والنهار.

واما كشفا: /**[٣٥و]** فلقول الإمام محي الدين ابن العربي صاحب الكشف الصحيح في الباب السادس والخمسين وثلثمائة، بعد تمهيد: «ولو لا ذلك ماصح للعالم ابتداء في الخلق، وكان العالم مساويا لله في الوجود، وهذا ليس بصحيح في نفس الأمر».[٣٦٣] ثم قال: «قد تقدم العدم للممكنات نعتا نفسيا، لأن الممكن يستحيل عليه الوجود ازلا، فلم يبق إلا أن يكون ازلي العدم»،[٣٦٤] وساق الكلام في ذلك إلى أن قال: «ومن لم يكن له هذا الادراك فقد حرم العلم والمعرفة التى اعطاها الشهود والكشف»[٣٦٥] انتهى.

واما عقلا: فاعلم أولا أن المليين ذهبوا إلى أن العالم حادث حدوثا زمانيا، أى أنه كائن بعد ان لم يكن بعدية حقيقة، لا يجامع القبل فيها البعد. والحق تعالى عند المتكلمين متقدم على العالم تقدما ذاتيا أى تقدما[٣٦٦] لا يجامع فيه المتقدم المتأخر، كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض. والحكماء يسمون ايضا تقدم الحق تعالى على العالم ذاتيا، لكن لا بالمعنى المراد عند المتكلمين، لأن التقدم الذاتي عندهم يجامع المتقدم فيه المتأخر بالزمان، وإنما يسبقه بالذات،

---

[٣٦٣] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٣/ ٢٥٤.

[٣٦٤] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٣/ ٢٥٥.

[٣٦٥] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ٣/ ٢٥٥

[٣٦٦] ج – اى تقدما.

فالعالم عندهم حادث حدوثا ذاتيا، أى انه مسبوق بوجود الفاعل سبقا ذاتيا، وهو تقدم المحتاج إليه على المحتاج، وهو يستلزم تقدم عدمه على وجوده تقدما بالذات، ويقارنه بالزمان.

إذا تمهد هذا فنقول: القول بأن وجود المعلول بعد وجود العلة بعدية بالذات مع مقارنته لها بالزمان لايتم إلا إن صح استفادته الوجود من العلة ازلا، لكنه لا يصح، لأن كون المعلول مسبوقا بوجود الفاعل /**[٣٥ظ]** سبقا ذاتيا يستلزم[٣٦٧] سبق عدمه على وجوده سبقا ذاتيا، والتقدم الذاتي منحصر في التقدم بالعلية والتقدم بالطبع، ولا مجال هنا للتقدم بالعلية، فهو تقدم بالطبع، والمتقدم بالطبع هو ما لا يمكن أن يوجد المتأخر إلا وهو موجود ويوجد هو وليس المتأخر موجودا، كالواحد والاثنين، فيكون تقدم عدمه على وجوده جزءا من علته التامة. فكان المقارن لوجود الفاعل عدم المعلول المقارن لاحتياجه لا وجوده. إذ لاشك أن الايجاد مسبوق بوجود الفاعل، إذ لا ايجاد منه إلا بعد وجوده، ووجود المعلول متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج، أو مقارن له، والمتأخر او المقارن للايجاد المتأخر عن الاحتياج المقارن للعدم متأخر عن العدم الازلي تأخرا حقيقيا لا يجامعه في الازل، وإلا لكان المعلول مستفيد الوجود من فاعله حال كونه غير مستفيد، وهو تناقض.

ومثال الغلط أن المعلول بعد استفادته الوجود من الفاعل، إذا قطع النظر عن علته كان معدوما في نفسه في عين زمان وجوده من علته، فيصح ان يقال حينئذ ان عدمه في نفسه متقدم على وجوده من علته[٣٦٨] بالذات، مع مقارنته له بالزمان. وأما قبل استفادة الوجود فلا مقارنة، إذ لا يصح الإفادة إلا حال كون المعلول معدوما بالفعل، لأن تقدم عدمه بالفعل على وجوده من شرائط التأثير، إذ لو كان موجودا بالفعل قبل الإفادة لما أمكن للعلة ايجاده، لأن ايجاده حينئذ يكون تحصيلا للحاصل. قيل: وإذا لم يصح أن يكون موجودا بالفعل إلا حين الافادة والتاثير المتأخر عن العدم بالفعل المقارن لوجود العلة لم يكن وجوده مقارنا لوجود العلة، /**[٣٦و]** لاستحالة اجتماع النقيضين، بل

---

[٣٦٧] ب: فيستلزم.

[٣٦٨] ح – فيصح ان يقال حينئذ ان عدمه في نفسه متقدم على وجوده من علته، صح هامش.

المقارن هو عدمه. وأما وجوده فمتأخر عن وجود الفاعل تأخرا حقيقيا لا يجامعه في الازل، فانكشف الغطاء والحمد لله نور الارض والسماء.

تذييل: استدل الفلاسفة على مذهبهم بأن جميع ما لابد منه في وجود ممكن مّا إن كان حاصلا في الازل لزم وجود ذلك الممكن في الازل، لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة، وامتناع ترك الجود من الجواد المطلق وإن لم يكن حاصلا، فإذا حدث ممكن مّا، فإما أن يكون حدوثه من غير حدوثه امر آخر، فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته، وهو الترجّح بلا مرجح، وإما أن يكون بسبب حدوث امر آخر، فننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلس.

والجواب: أنا نختار الشق الثاني، وهو أن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن[٣٦٩] مّا غير حاصل في الازل، لأن قولنا: الممكن امكانه ازلي، معناه أنه في الازل قابل للوجود في الوقت الذى تعلقت به الارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم المستعد ازلا للوجود في وقت معين اقتضته الحكمة. وليس معناه أنه مستعد ازلا أن يكون وجوده ازليا، لما تبين أن احتياجه المقارن لعدمه المتقدم بالطبع على وجوده سابق على التاثير المتأخر عن وجود المؤثر فيكون عدمه مقارنا لوجود المؤثر الازلي، ولذلك احتاج اليه، وكلما كان كذلك لم يكن قابل للوجود الازلي، إذ لو كان وجوده ازليا لكان وجوده مقارنا لعدمه المقارن لوجود المؤثر، وهو اجتماع النقيضين،

فإذا اثر فيه الفاعل، والحالة هذه، /[٢٦ظ] فإما أن يؤثر في وجوده الحاصل قبل التاثير المقارن لعدمه أو في بقائه، فإن كان الاول لزم تحصيل الحاصل لا بهذا التحصيل، وإن كان الثاني لزم استغناؤه في اصل وجوده عن الفاعل في عين احتياجه إليه وهو اجتماع النقيضين ايضا. وإذا بطل اللازم بشقيه لزم أن يكون وجود الممكن متأخرا عن وجود الواجب تأخرا حقيقيا لا يجامع فيه المتقدم المتأخر، وهو المراد بالحدوث الزماني، فيكون وجوده بعدمه الازلي في زمان وهمي تابع للازل، ولا يلزم شيء من المحالات لاتخلف المعلول عن علته التامة، لأن الزمان الوهمي التابع للازل من تمام علته، لما تبين من عدم استعداده للوجود الازلي المقارن لوجود الفاعل.

---

[٣٦٩] ح: الممكن.

ولا تعطيل الجود، لأن التعطيل إنما يتحقق إذا استعد الممكن للوجود الازلي، ولا يقع الايجاد. وقد تبين أنه لااستعداد لذلك، فلا تعطيل ولا انقلاب[٣٧٠] من الامتناع إلى الامكان، لأن الحادث بعد خمسين ألف سنة مثلا ممكن الوجود في الازل، بمعنى أنه ممكن في الازل أن يوجد في وقته، لا في الازل ولا انقلاب في ذلك بالاتفاق. فكذلك نقول في المعلول الاول، إنه ممكن أن يوجود في الوقت الوهمي التابع للازل المتأخر بالذات عن الازل، لا أنه ممكن أن يوجد في الازل، لما تبين من استحالته. ولا يلزم من توقف حدوثه على محي الوقت الموهوم الذى يقتضيه[٣٧١] استعداده الرافع المانع في التأثير الازلي، وهو، أعنى المانع، اجتماع النقيضين أو تحصيل الحاصل[٣٧٢] التسلسل لعدم احتياج الموهوم المحض إلى مؤثر ولا الترجح بلا مرجح، لكون استعداد الممكن مرجحا لتعلق الارادة بايجاده /[٣٧و] في ذلك الوقت الموهوم التابع للازل ولا كون الزمان موجودا حال عدمه. لأن الموهوم لا وجود له في الخارج مع صحة الحكم من العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض، على تقدير وجوده. وبالله التوفيق وله الحمد على فضله وجوده.

خاتمة: نورد فيها احاديث مستندة[٣٧٣] تبركا وذكرى، **اخبرنا** شيخنا العارف بالله صفى الدين احمد بن محمد المدني الانصاري قدس سره، عن شيخه العارف بالله ابي المواهب احمد بن علي العباس الشناوي ثم المدني قدس سره، عن الشمس محمد بن احمد الرملي، عن شيخ الاسلام زين الدين زكريا بن محمد الانصاري، عن مسند الديار المصرية عزالدين عبدالرحيم بن محمد المعروف بابن الفرات، عن ابي الثنا محمود ابن خليفة المنجي، عن الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياطي، عن المسند المعمر ابي الحسن بن علي بن الحسين البغدادي الحنبلي النجاري المعروف بابن المقبر، عن الكاتبة فخر النساء شهدة بنت احمد الإبرَي، **انا** الشريف ابو الفوارس طراد بن محمد الزينبي، **انا** ابو الحسين على بن محمد بن عبدالله بن بشران المعدل سنة ٤١١، **انا** ابو على الحسين بن صفوان البردعي سنة، **٣٣٩**

---

[٣٧٠] ج ب: الانقلاب.

[٣٧١] ح: تقتضيه.

[٣٧٢] ب + ولا.

[٣٧٣] ح: مسندة.

عن المحدث المصدوق[٣٧٤] ابي بكر عبدالله بن محمد بن عبيد بن سفيان المعروف بابن ابي الدنيا القرشي مولاهم البغدادي، أنه قال في كتاب **الفرج بعد الشدة** **انا** احمد بن يوسف بن خالد هو ابو الحسن الازدي النيسابوري الحافظ الثقة، **انا** رويم بن زيد يعني القادري البغدادي، **انا** الليث بن /**[٣٧ظ]** سعد، عن عيس بن محمد بن اياس بن بكير، عن صفوان بن سليم، عن رجل من اشجع، عن ابي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**اطلبو الخير دهركم كله، وتعرضوا لنفحات رحمة الله، فإن لله عز وجل نفحات من رحمته يصيب بها من يشاء من عباده، وسلوا الله عز وجل ان يستر عوراتكم ويُؤَمِّنَ روعاتكم**»[٣٧٥]

اخبرنا شيخنا الأمام صفى الدين احمد قدس سره بسنده إلى ابن المقير، عن الحافظ ابي طاهر السلفي، **انا** ابو الطيب طاهر بن المسدد بن المظفر الجنزي بثغر خبزة، **انا** ابو القاسم علي بن عبدالرحمن بن الحسن النسابوري بثغر تفليس، **انا** الشيخ ابوعبد الرحمن محمد[٣٧٦] بن الحسين السلمي، عن حامد الهروي، عن نصر بن محمد بن الحرث، عن عبد السلام بن صالح عن سفيان بن عيينة، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا اهل الغرة بالله**»[٣٧٧]

اخبرنا شيخنا العارف بالله صفى الدين احمد قدس سره بسنده إلى السلفي، عن ابي علي الحسن بن احمد الحداد، عن الحافظ ابي نعيم احمد بن عبدالله الاصفهاني، عن الحافظ ابي القاسم سليمان بن احمد الطبراني، **نا** احمد بن عمرو البزاز، **نا** حميد بن الربيع، **نا** علي ابن عاصم، **نا** سليمان التيمي، عن ابي عثمان النهدي، عن سلمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**قال الله تعالى يا ابن آدم ثلاثا واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني**

---

[٣٧٤] ح: الصدوق.

[٣٧٥] ابن أبي الدنيا، **الفرج بعد الشدة**، مصر: دار الريان للتراث، **١٩٨٨**م، ص **٤٤**.

[٣٧٦] ح – محمد، صح هامش.

[٣٧٧] أبو عبد الرحمن السلمي، **الأربعون في التصوف**، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بيحيدر آباد الدكن، **١٩٨١**م، ص **١٣**.

وبينك، اما التى: لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا، واما التى لك: فما عملت من /[٣٨و] عمل جزيتك به، فإن اغفر فأنا الغفور الرحيم، واما التى بيني وبينك: فعليك الدعاء وعليَّ الاستجابة والعطاء»[٣٧٨]

اخبرنا شيخنا العارف بالله صفى الدين[٣٧٩] احمد بن محمد المدني الصوفي قدس سره، عن شيخه العارف بالله ابي المواهب احمد بن علي العباسي الصوف، عن ابيه علي بن عبد القدوس العباسي الصوفي، عن الشيخ عبد الوهاب بن احمد الشعراني الصوفي،[٣٨٠] عن الزين زكريا بن محمد الفقيه الصوفي، عن العارف بالله شرف الدين ابي الفتح محمد بن زين الدين العثماني المراغي ثم[٣٨١] المدني الصوفي، عن شيخه شرف الدين اسماعيل بن ابراهيم الهاشمي العقيلي الجبرني الزبيدي الصوفي قدس سره، عن المسند المعمر ابي الحسن علي بن عمر الواني الصوفي، عن الإمام محي الدين محمد بن علي بن العربي الصوفي، عن الحافظ ابي طاهر السلفي الصوفي، عن ابى محمد عبدالرحمن بن حمد الدواني الصوفي الزاهد، ح واخبرنا عاليا شيخنا الامام صفى الدين احمد، عن الشمس محمد الرملي، عن الزين زكريا، عن الحافظ بن حجر، عن العلامة ابراهيم بن احمد التنوخي قراءة عليه، عن ايوب بن نعمة النابلسي سماعا عليه، انبأنا اسمعيل بن احمد العراقي، عن عبدالرزاق بن اسمعيل القومسي، انا عبد الرحمن بن محمد الدواني، انا القاضي ابو نصر احمد بن الحسين الدينوري المعروف بالكسار، انا ابو بكر احمد بن محمد بن اسحق الدينوري المعروف بابن السني، انا الإمام الحافظ ابو عبدالرحمن احمد بن شعب النسائي، انا ابو داود، نا سليمن بن حرب، نا حماد بن سلمة، عن سعيد الجريري، عن ابي العلاء، /[٣٨ظ] عن شداد بن اوس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في صلاته: **«اللهم إني اسالك الثبات في الامر، والعزيمة على الرشد، واسألك شكر نعمتك، وحسن**

---

[٣٧٨]أبو القاسم الطبراني، **المعجم الكبير**، ٦/٢٥٣.

[٣٧٩]ب – صفى الدين.

[٣٨٠]ح – عن الشيخ عبد الوهاب بن احمد الشعراني الصوفي، صح هامش.

[٣٨١]ج – ثم.

عبادتك، واسالك قلبا سليما، ولسانا صادقا، واسالك من خير ما تعلم، واعوذ بك من شر ما تعلم، واستغفرك لما تعلم.»[٣٨٢]

وبه إلى النسائى، **انا** محمد بن اسحق الصاغاني، **انا** ابو سلمة منصور بن سلمة الخزاعي، **انا** خلاد بن سليمان هو الحضرمي، عن خالد بن ابي عمران، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا جلس مجلسا أو صلى تكلم بكلمات فسألته عائشة عن الكلمات فقال: **«إن تكلم بخير كان طابعا عليه إلى يوم القيمة، وإن تكلم بغير ذلك كان كفراة له، سبحانك اللهم وبحمدك استغفرك واتوب اليك»**[٣٨٣] انتهى.

اللهم لك الحمد كله، ولك الشكر كله، واليك يرجع الأمر كله، صلي على سيدنا ونبينا محمد عبدك ورسولك النبي الأمي، وعلى آله واصحابه والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين، وسلم صلاة وتسليما فائضى البركات على الاولين والاخرين، اللهم إني اسالك العافية في الدنيا والأخرة، اللهم إني اسالك العفوى والعافية في ديني ودنيائي واهلي ومالي، اللهم استر عوراتي وآمر روعاتي، اللهم احفظني من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي ومن فوقي، واعوذ بك أن اغتال من تحتي، اللهم انعشني[٣٨٤] واجبرني آمين. سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين. /**[٤٠و]**

قال المؤلف ادام الله بقائه واسرنا بسلامته وافاض علينا من براكته وبركات علومه شيخي وقدوتي ومعتمدي: تم تسويده يوم الثلاثا الثامن والعشرين من ربيع الاول سنة **١٠٨٥** وتم تحريره في مجالس اخرا ضحى يوم الجمعة الثاني عشر من جماذي الاخرة سنة **١٠٨٥** انتهى.[٣٨٥] /**[٤٠ظ]**

---

[٣٨٢] **سنن النسائى**، السهو ٦١.

[٣٨٣] **سنن النسائى**، السهو ٨٥.

[٣٨٤] وفي هامش ح: نعث ينعث، رفع.

[٣٨٥] ح: قال المؤلف نفعنا الله به وبعلومه: تم تسويده يوم الثلاثا الثامن والعشرين من ربيع الأول سنة **١٠٨٥**، وقد وقع الفراغ عن تحرير هذه النسخة الشريفة باصل المنقول منه ثامن يوم الاثنين بين الصلاتين من شهر ذي القعدة الحرام سنة اثني وعشرين ومائة وألف، على يد الفقيرالخيف المعترف بالعجز والتقصير المحتاج إلى رحمة ربه الودود احقر الوري اضعف الطلب مصطفى الحنفي مذهبا الماتريدي اعتقادا المصري القيسوني

محلا، وقد فرغت من ديار الروم المعروف الآن من القسطنطنية المحمية صان الله عن البلية بدار السلطنة العثمانية في مدرسة **جفته** باش لسلطان الفاتح الغازي محمد خان، في جانب الغزي رحمة الله عليه وعلى ذريته، وادام الله تعالى سلطنتهم لذريته بالعدل والانصاف على يوم القرار والنشر امين بحرمة سيد البشر والجان، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى أصحابه الاخيار، والتابعين والائمت الأربعة من المجتهدين، ومن بعدهم الى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين، الله واحد لا شريك له ومحمد رسول الله عليه السلام. |

ب: قال المؤلف ادام الله بقائه واسرنا بسلامته وافاض علينا من براكته وبركات علومه، تم تسويده يوم الثلاثا الثامن والعشرين من ربيع الاول سنة **١٠٨٥** وتم تحريره في مجالس اخرا يوم الجمعة الثاني عشر من جماذي الاخرة سنة **١٠٨٥** انتهى.